





LIBRARY OF PRINCETON

JUN 25 2003

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive  
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe4131cole>



LAP  
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.P.

# ✓ CIENCIA Y FE



## LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA 1548 - 1948

El problema del amor en los Ejercicios Espirituales  
de San Ignacio de Loyola

HUGO M. DE ACHAVAL, S. I.

Analogías entre el primer acto de fe y el conocimiento  
interno de los Ejercicios de San Ignacio.

ANDRES CAFFERATA, S. I.



# CIENCIA Y FE

*Con licencia eclesiástica*  
*Queda hecho el depósito que marca la ley 11723*

---

*Copyright by Editorial Verbum*  
*Buenos Aires, 1948*

# CIENCIA Y FE

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA  
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. P., R. Argentina)

Nos. 13-14

Enero-Junio 1948

Año IV

---

*NUMERO ESPECIAL dedicado a los  
EJERCICIOS ESPIRITUALES de SAN  
IGNACIO DE LOYOLA, en el CUAR-  
TO CENTENARIO de la APROBACION  
PONTIFICIA (Paulo III, Breve «Pastora-  
lis officii», 31 de julio de 1548) del libro que  
tanta y tan benéfica influencia ha ejercido en  
la espiritualidad cristiana.*

## CONTENIDO

El problema del amor en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, por Hugo M. de Achával, S. I. ....	7
Las analogías entre el primer acto de fe y el conocimiento interno de los Ejercicios de San Ignacio, por Andrés Cafferata, S. I. ....	168



# EL PROBLEMA DEL AMOR EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I.

*Tesis presentada, en la Facultad de Teología del Colegio Máximo de San José (Argentina) para el Doctorado en Teología.*

## I N D I C E

	PÁG.
El problema del amor en los EE. de S. I. de L.	8
Bibliografía general .....	8
Introducción .....	9
I. Los Ejercicios espirituales de San Ignacio .....	15
II. Finis operantis, ¿qué pretendía S. Ignacio? .....	22
III. Finis operis, ¿qué producen los Ejercicios? .....	29
IV. Las tres etapas de la ordenación del amor .....	38
V. El amor del propio fin o Principio y Fundamento .....	44
1) El fin del hombre .....	49
2) La gloria de Dios .....	52
3) El amor del fin .....	57
4) La doctrina del Principio y Fundamento .....	70
5) La lógica del Principio y Fundamento .....	79
6) Proyecciones del Principio y Fundamento en los EE. ....	85
7) Conclusión .....	87
VI. Las tres maneras de Humildad o el amor de Cristo .....	89
1) El enfoque cristológico de los EE. El reino de Dios .....	90
2) Jesucristo Rey eterno y Señor universal .....	94
3) El conocimiento interno de Jesús .....	99
4) Amor de imitación .....	107
5) Humildad .....	108
a) San Benito .....	108
b) Santo Tomás .....	109
c) San Ignacio .....	111
6) La tercera manera de humildad .....	114
7) Conclusión .....	125
VII. La contemplación para alcanzar amor .....	130
1) El título de la Vulgata: Ad amorem spiritualem .....	134
2) Las dos notas previas .....	139
3) La petición: para en todo poder amar y servir .....	141
4) Lo que Dios ha hecho por mí y desea aún hacer .....	145
5) Lo que yo debo ofrecer: Tomad Señor y recibid .....	147
6) La presencia divina en las criaturas .....	152
7) La acción divina en las criaturas .....	153
8) La trascendencia divina .....	153
9) Conclusión .....	154
VIII. In actione contemplativus: la vida en orden .....	156
Conclusión .....	164

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

(La bibliografía particular, corre al fin de cada capítulo)

- Monumenta Historica Societatis Iesu.* (MHSI) *Scripta S. Ig.* (M. Ig.).  
*Archivum Historicum S. I.* (AHSI), revista semestral. Romae.
- CALVERAS JOSÉ, S. I.: *Qué fruto se ha de sacar de los E. E. de S. I.* Barcelona 1941, edit. Librería Religiosa. 357 p.
- CALVERAS JOSÉ, S. I.: *Ejercicios Espirituales. Directorio y Documentos de S. Ig. de Loyola.* Barcelona 1944. Ed. Balmes. 519 p.
- CALVERAS JOSÉ, S. I.: *Examen de la Oración.* Barcelona 1941. 32 p.
- GRANDMAISON L. DE, S. I.: *Ecrits Spirituels.* 3 vol. Beauchesne. 1935. (XVI-320; X-316; X-320). París.
- GRANDMAISON L. DE, S. I.: *La Religion Personelle.* Gabalda, 1944; 182 p.
- GRANDMAISON L. DE, S. I.: *Les Exercices de S. Ignace*, en RSR. 1920, p. 391-408.
- GUIBERT DE J., S. I.: *Theologia Spiritualis*; Romae 1946, ed tertia, ed.: Pont. Universitas Grego. 1946. (X-488).
- GUIBERT DE J., S. I.: *Theologie Spirituelle.* Trad. Franc. precedente. 1946.
- GUIBERT DE J., S. I.: *Etudes de Theologie Mystique.* Toulouse, 1930. Ed. De RAM. (VIII-320).
- GUIBERT DE J., S. I.: *Artículos en RAM sobre Ejercicios: 1925, 1938, 1940; en Gregorianum, 1938.* En AHSI, etc.
- PINARD DE LA BOULLAYE, H. S. I.: *Exercices Spirituels selon la méthode de Saint Ignace.* (XXVIII-316; VIII-360; 324). Beauchene. 1946. París.
- PINARD DE LA BOULLAYE, H. S. I.: *Les étapes de rédaction des Exercices de Saint Ignace.* (VII-68). Beauchesne. 1946.
- VALENSIN A., S. I.: *Initiation aux exercices spirituels.* Beyrouth. Imprimerie Catholique. 1940. (XII-673).
- VALENSIN A., S. I.: *Aux sources de la vie Intérieure.* Une grande Retrate. (IX-348; IX-556; IX-326; IX-324).
- MARCHETTI OCTAVIO, S. I.: *Gli esercizi spirituali di S. Ignazio.* (XI-431; 411; 574). Ed. Civiltà Cattolica, Roma 1945.
- SCHILGEN HARDY, S. I.: *La pensée directrice des exercices.* Trad. Mazoyer Lethielleux. París, 1936. (XXI-526).
- PEETERS LUIS, S. I.: *Hacia la unión con Dios por medio de los EE. de S. Ignacio* Trad. española 1944. Ed. E. Mensajero. Bilbao 1944. 250 p.
- Revistas: Manresa (MANR). Revue d'ascétique et Mystique (RAM), etc.

« Es sabido, que los Ejercicios Espirituales de San Ignacio fueron plenamente aprobados e insistentemente recomendados por nuestros predecesores por su admirable eficacia; y Nos por la misma razón los hemos aprobado y recomendado, como ahora los aprobamos y recomendamos ». (Enc. *Mediator Dei*. Pío XII; 20, XI, 47).

## INTRODUCCIÓN

El plan primitivo de este trabajo, comprendía dos partes bien diferentes: una teoría del amor, a la luz del pensamiento griego, la Sagrada Escritura, los Padres y la escolástica, incluyendo un examen del pensamiento de los modernos y la verificación de esa teoría en los Ejercicios de San Ignacio. Por ahora hemos debido ceñirnos al estudio del problema del amor en los Ejercicios, apremiados por circunstancias de tiempo y de espacio.

Por ello, han debido tener lugar en el texto, demasiadas citas y transcripciones, que aparentemente estarían mejor en otro lugar. Ello también algún desmedro habrá acarreado a la unidad, haciendo, a las veces, pesado el ritmo de la exposición. Sin embargo, hemos preferido no aligerarlo, sino en esta introducción exponer con suficiente claridad el pensamiento central, notando las digresiones que en la exposición nos ha parecido oportuno intercalar, para confirmar nuestras afirmaciones.

Con las palabras: *problema de amor en los ejercicios*, que nos sirven de título, nos parece bien expresada la idea que nos movió a esta investigación. Porque no es meramente el planteo del amor lo que hemos querido mostrar, sino que a la vista de las diferencias de los comentaristas sobre este punto, más de una vez nos hemos preguntado: ¿Es posible que San Ignacio haya reservado para la última contemplación la cuestión del amor en la vida cristiana, en la vida ordenada? Y si es así, ¿cómo en tantos lugares directamente lo nombra y lo pide: si del amor me olvidare, por más amarle y seguirle, etc.?

Pero quizá el motivo que más nos movió a iniciar esta investigación, fué la lectura de la pequeña tesis del R. P. Rousset: *Pour l'histoire du probleme de l'amour au Moyen Age*, en

la cual aplica al amor sus teorías sobre la inteligencia, magníficamente desarrolladas en *L'Intellectualisme de Saint Thomas*.

No adherimos plenamente al P. Rousselot, pero nos dió el principio de solución a nuestra pregunta: la distinción entre el amor extático y el amor físico o natural, entre el apetito natural —en el caso elevado por la gracia— y el don o servicio— expresión máxima del amor—, no son dos tendencias antagónicas sino que ésta última es el coronamiento de aquél. Era necesario integrar en una síntesis ambos elementos. Al final de nuestra investigación, llegó a nuestras manos la obra de Jean Mouroux: *Sens chretien de l'home*, donde vimos confirmada plenamente nuestra opinión. El amor es deseo y don.

Con este presupuesto, entramos al estudio del libro de Ignacio. En un primer capítulo introductorio, tratamos de los Ejercicios, y determinamos allí el carácter de los tres documentos que nos servirían para verificar nuestro aserto: tres documentos de un marcado carácter sintético y especulativo, un poco fuera del marco de los ejercicios y que eran una verdadera suma de las tres actitudes del hombre ante sí mismo, ante Cristo y ante Dios. Los tres movimientos esenciales de la voluntad en el cristianismo: el fin del hombre, es decir, el amor propio, amor de las cosas y amor del fin y de los medios; amor de Cristo, redentor y mediador, modelo y al mismo tiempo Verbo Encarnado; amor de Dios, amor de deseo y amor de don y de entrega.

En el segundo capítulo, para no equivocarnos respecto de nuestro presupuesto, hubimos de investigar qué se proponía San Ignacio al escribir su libro, y pudimos encontrar cuatro intenciones en el santo, según que se considere a Ignacio haciendo él los ejercicios, al escribirlos, al darlos y al enseñar a darlos. Este capítulo, histórico, de la intención del santo, nos confirmó en que los ejercicios no eran otra cosa que el arma que Dios le había dado, no para pescar vocaciones, para ser un maestro de energía, o un dictador de almas, sino para el hombre poderse aprovechar a sí mismo y cómo poder fructificar, ayudar y aprovechar a muchos otros.

En el tercer capítulo tratamos no ya sobre el fin extrínseco o intención del autor, sino sobre el fruto que producen los ejercicios. En este estudio nos fué de suma utilidad el libro del P. José Calveras, del mismo título, y así, después de revisar

las tendencias extremas de los PP. Grandmaison y Peeters, adherimos a la del P. de Guibert más explicitada aún por el P. Calveras: El fruto principal o mejor dicho total de los ejercicios lo constituye la disposición final; de poder en todo amar y servir a su divina majestad... «donde aparece nuestro doble aspecto del amor: deseo y don».

Cierra este capítulo la referencia al Directorio del P. Polanco, sobre la eficiencia del libro de Ignacio para producir tales frutos. Era una cuestión que se planteaban los primeros jesuitas, asombrados ellos mismos con los resultados. A una voz, proclamaban todos, como se puede ver por la apología de Nadal y otros comentaristas: «La Suma Bondad de Dios que está más dispuesta a comunicarse que nosotros a recibirla...».

En un cuarto capítulo, con los datos acumulados, hacemos una como síntesis o esbozo del trabajo, ya reducido a sus propios términos y que titulado: *las tres etapas de la ordenación del amor*, expresan su contenido: que puede ser resumido con el dicho del apóstol: «Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei».

Los tres capítulos siguientes son los centrales del trabajo. Dedicamos cada uno a tratar de la etapa correspondiente al documento analizado. Así en el referente al P. y F., después de transcribir el poco citado Directorio del P. Victoria, dictado por el mismo S. Ignacio en la parte correspondiente, es decir, después de conocer la idea del Santo respecto a su empleo y finalidad, tratamos del fin de la creación y expresamente del fin del hombre, a la luz del Concilio Vaticano. Realmente no hemos ahorrado espacio acerca de lo actuado en el Concilio, recordando los errores de Hermes, que dieron lugar a la definición, las enmendaciones propuestas y las respuestas de los relatores. La conclusión no podía ser otra: Dios es el fin del hombre, ya que esto es de fe. En un segundo párrafo tratamos sobre la gloria de Dios a la luz de la definición Vaticana: La conclusión que no resplandece en muchos tratados con la claridad deseada es obvia: la gloria de Dios, la gloria extrínseca de Dios, no es ni puede ser sino un fin intermedio, un finis quo, pero nunca el fin último *simpliciter*, universal. ¿Por qué? Porque la gloria de Dios es algo creado, y ni Dios la puede querer como fin último suyo, ni la creatura, en su tanto, puede ser ordenada a su pro-

pia operación, sino al objeto de esa operación que es Dios. En efecto, la gloria de Dios, « clara cum laude notitia », es toda ella ordenada a la posesión de Dios. Ni se arguya: *in his quae sunt supra animam idem est videre ac habere*, porque no lo negamos; sino que decimos: una cosa es la posesión de Dios, otra Dios poseído. El fin de la creatura es Dios poseído y no la posesión de Dios. La posesión de Dios por el conocimiento y el amor es la gloria formal extrínseca, mediante la cual —*finis quo*— Dios es poseído. Y este es el fin último, como antes se había demostrado. Que Dios quiera esta gloria extrínseca, y que este sea el fin de la creación, está definido por el Vaticano; pero también lo está que Dios es el fin último: *principium et finis omnium rerum*; la gloria es una creatura, luego también de la gloria extrínseca Dios es fin. El tercer párrafo versa sobre el amor del fin, que con lo antedicho se reduce al amor de Dios, *ex parte creaturae*. Y aquí exponemos cómo el amor del fin, egoísta si se quiere, debe ser integrado con el don y el servicio, y ello es posible y necesario, puesto el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas, *plus quam se ipsum*. Los griegos no pudieron llegar al punto que llega la revelación; por tanto la definición de los griegos, no podrá ser siempre válida, menos aún en el caso del amor de Dios revelado. La caridad es algo distinto al amor, aunque incluye como fundamento, —*subiectum inhaesionis*— la operación de la voluntad, el apetito del bien.

Y es aquí donde estudiamos, brevísimamente, la posición de Rousselot y la integramos con la explicación de Jean Mouroux.

Los dos párrafos siguientes, la doctrina del P. y F. y la Lógica del P. y F., no hacen más que aplicar lo dicho a los Ejercicios en su primera etapa.

Después de recordar la influencia de Pedro Lombardo y de Erasmo, la indiferencia y el desorden, llegamos al « solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para que somos criados »: es decir a Dios.

El amor de Dios es amor de Dios en cuanto es objeto de la bienaventuranza; el amor del fin es amor de Dios. La gloria de Dios: hacer reverencia y servir... y mediante esto salvar el ánima, es la gradación establecida en el Concilio: la idea del desorden a evitar, es concluyente: para San Ignacio es desordenado todo lo que no sea por amor de Dios (=184=) no dice

ni siquiera por amor del fin, sino expresamente por amor de Dios: Que aquel amor que me mueve a tomar o elegir « descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí, *que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor* ».

« Las proyecciones del P. y F. », es como el tránsito de este primer capítulo a la manifestación o ingreso de Cristo en los ejercicios.

Otra etapa: Las maneras de humildad, expresión del amor a Cristo el mediador.

Tratamos en un primer párrafo del enfoque cristológico: el lugar que ocupa Cristo en los Ejercicios.

En el segundo, nos detenemos en la idea que de Cristo se hace S. Ignacio; Cristo Rey eterno y Señor Universal, lanzado a la conquista del Reino de Dios; pero como se trata del amor de Cristo, nos parece para ubicar la posición de S. Ignacio, necesario hablar del conocimiento interno de Cristo, que lleva necesariamente al amor de imitación. Una constatación: San Ignacio es el primero, que sistemáticamente, metódicamente, plantea el problema de la *cognitio aestimativa*, interesando a todo el hombre en el amor. Es cierto que las obras de Bernardo y Buenaventura, que las obras dependientes de la *Devotio Moderna* influyen en él, a la par del Kempis; pero no es menos cierto que él reduce a fórmulas —a un esquema dinámico— el problema difícil y hasta ahora insoluble en el campo del conocimiento, de la parte que han de tener todas las potencias y no solo la razón, en el campo de la vida: memoria, entendimiento, sentidos interiores y exteriores, ambiente, penitencia, y por sobre todo la acción de la gracia, discreción de espíritus, cómodos temporales, tendencias, subiectum, etc., entran en la estrategia ignaciana, que ha de hacer al hombre como si presente se hallase, no sólo conocer, amar, sentir, a Cristo presente en su vida, sino poseer y ser poseído del amor: *Cognitio terminatur per tactum*, dice S. Agustín, a propósito del *Noli me tangere*... y el alma, con la divina gracia, debe querer trabajar, y vivir, padecer, seguir, solidarizarse con Cristo vivo, con Cristo presente, con Cristo cuya voluntad es conquistar toda la tierra de infieles...

En el párrafo quinto de este capítulo, se trata de la humildad. Recorro la concepción de San Benito, de Santo Tomás y es-

tablezco la posición de Ignacio: una falsa humildad, y una verdadera que importa tres maneras, en las cuales podemos distinguir cuatro grados o escalones.

Por la humildad el hombre se hace capaz de Dios, dice S. Tomás. En la gradación Ignaciana, esa capacitación va creciendo. El campo se va ampliando, hasta llegar a la pureza de corazón, uno de los elementos o principios que establece el P. Lallemand en su *Doctrina Espiritual*. Exclusión del pecado mortal; exclusión del pecado venial; exclusión del desorden (*inordinatio latius patet quam peccatum*) hasta llegar a la tercera manera, mayor y mejor humildad, en la cual siendo igual gloria de Dios, y servicio suyo, en razón del objeto a elegir, siendo igualmente igual en razón de la elección en sí misma, el alma, encuentra un motivo para enriquecer su acto, en razón del mayor amor, que pide y realiza la semejanza entre el amante y el amado. Por más parecer e imitar a Cristo... el alma se resuelve a salir de su propio saber, querer e interés, y estamos ya en la entrega, o don, o sacrificio del propio interés, en la abnegación del amor, en el amor extático. Negación material si se quiere, porque es una afirmación del amor a Cristo: es el amor de la Cruz, escándalo, locura de tejas abajo, pero sabiduría divina. Lo cual explica Santo Tomás, comentando el texto a los Gálatas, VI, 14: *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi*, que transcribimos.

El capítulo destinado a la contemplación para alcanzar amor, o la síntesis de los dos elementos deseo y don, lo dividimos en nueve párrafos.

1.º) El título de la Vulgata: *Ad amorem spiritualem obtinendum*: Hay una diferencia, muy válida en el tiempo de S. Ignacio, entre el amor carnal y el amor espiritual. Es éste el que postula S. Ignacio. En este primer párrafo, nos extendemos sobre la devoción, al sentido de Santo Tomás, que es lo mismo que servicio. Porque la devoción o servicio tiene por causa la dilección, o amor espiritual.

En el 2.º, nos ocupamos de las dos notas previas, que ayudan a comprender el sentido que para Ignacio tendrán las palabras amar y servir, de las cuales nos ocupamos en el párrafo 3.º. El paralelismo entre la petición final y la oración preparatoria, nos ocupa en este capítulo, en el cual vemos confirmada amplia-

mente nuestro planteamiento del problema del amor en los Ejercicios.

En el 4.º, se pesan de ambos lados: lo que Dios ha hecho por mí y desea aún hacer con lo que yo debo ofrecer, de que se trata en el párrafo 5.º, en el cual discutimos la última frase de la oblación: «dadme vuestro amor y gracia, que esto me basta», que es para nosotros la más clara expresión de los dos elementos que hemos venido persiguiendo a lo largo de los ejercicios.

Los tres párrafos siguientes, 6.º, 7.º y 8.º, los expedimos brevemente: se refieren al puente tendido a la vida, para poder amar y servir en todo y en todas las cosas a su Divina Majestad. Es como el fundamento de la espiritualidad ignaciana: la presencia, la acción y la trascendencia divina, vista hasta en la más mínimas circunstancias.

Ello nos lleva a considerar el pensamiento que de S. Ignacio emitió el P. Jerónimo Nadal: «*Simul in actione contemplativus (quod ita solebat explicare: Deum esse in omnibus rebus inveniendum)*». Después de mostrar cómo la oración y la espiritualidad de la Compañía, fruto óptimo de los Ejercicios, se ordena a la vida, transcribimos el capítulo II de la parte IX de las Constituciones, en las que S. Ignacio, estableciendo cuál deba ser el General de ella, nos pone un ejemplo concreto, de lo que él estimaba había de ser el fruto ideal de un amor como él lo concibiera, y enseñara en los Ejercicios.

En la conclusión, que no es otra cosa que la constatación de haber comprobado lo que en esta introducción nos prometíamos, hemos podido ser tan breves cuanto lo deseábamos.

## I. — LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

La cosa era nueva, el nombre no<sup>1</sup>. No sólo García de Cisneros o Santa Gertrudis usaron el nombre antes de S. Ignacio, sino que frecuentemente se encuentra en la vida de los Padres, designando los principios y actividades que constituyen y dirigen la vida ascética. Oración, ayunos, buenas obras, son el elemento genérico, que recuerdan la primera anotación de S. Ignacio: « todo modo de preparar y disponer el ánima... todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente, y de otras operaciones espirituales... se llaman ejercicios espirituales ».

La cosa en cambio, era tan nueva, que, como dice Castellani<sup>2</sup>: « pienso que si no hubieran existido, parecerían imposibles. « Si antes de S. Ignacio, se hubiese presentado el proyecto de « ellos a los teólogos y filósofos, se hubieran reído o enojado, según el humor. Unos los hubieran declarado utópicos, imposibles. Otros los hubieran tenidos por heréticos: pelagianos. Puede ser que se hubieran escandalizado a la simple idea de una « máquina de conversión », ni más ni menos que el buen fraile « Pedroche, en su queja a la inquisición de Toledo. Algunos hubieran alegado que la psicología individual es infinitamente variable e inefable. Otros, que se trata de un negocio entre dos « personas libres, el alma y Dios... Sin género ni precedente conocido, los EE. constituían una profunda experiencia íntima puesta en *esquema dinámico* a fin de permitir su transfusión y reviviscencia. La desconfianza provocada desde el comienzo, por

---

<sup>1</sup> LUDOVICO HERTLING, S. I. ASHI, n.º 2, pp. 316-319: *De usu nominis exercitiorum spiritualium ante S. P. Ignatium.*

<sup>2</sup> LEONARDO CASTELLANI, S. I. *La Catharsis Catholique dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola.* Paris 1934. Thèse.

« el extraño librejo, no fueron siempre escrúpulos o chicanas. « Los EE. considerados en sí mismos, eran una cosa notablemente nueva, original e imprevisible, como las cosas que hacen la vida; como aquellas que hace, según lo creían su autor y el Papa que los aprobó, la Vida. *Digitus Dei est hic* ». (1 c.).

La desazón provocada por los EE. en los unos, el entusiasmo de los otros, durante cuatro siglos se ha manifestado con mayores o menores intermitencias. Las aprobaciones Pontificias, desde Paulo III hace cuatro siglos, hasta Pío XII, en su última Encíclica, *Mediator Dei*, se han sucedido sin interrupciones.

Escribiendo acerca de ellos, el autor podía decir: que eran *« todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a muchos otros »*<sup>3</sup>. « Loyola usa para con su libro, anota Castellani, (1 c.) antes de « su aprobación oficial, el mismo lenguaje que el Dante para con « su poema. Habla de él, como una cosa independiente de él, y « más grande que él; no hecho por él sino más bien en él; del « cual no sería más que el primer beneficiario, algo así como el « órgano o instrumento que le ha dado nacimiento. Formada como todas las obras geniales, en las regiones de la vida profunda, fruto de la natura más que de la voluntad, su autor puede « hablar de ella con libertad y sin sombra de vanidad... ».

En la primera redacción de las Constituciones<sup>4</sup>, hablando de los medios para más disponerse a las virtudes, dice de ellos: *« Para aclararse más en la inteligencia y escalentarse en el amor de Cristo N. S. y hacerse después más fervente en las operaciones, ayudará el hacer los ejercicios espirituales por un mes... »*. Mayor la sobriedad, pero no menor la persuasión.

¿Qué son los Ejercicios? Libro no para leer sino para practicar: *« Cum enim ad fructum uberem capiendum parum sit legisse, nisi strenue quis in eis se exercuerit... »*<sup>5</sup>.

« Una experiencia religiosa concreta, una conversión ha sido como desindividualizada, tipificada, sin convertirse por ello en « un esqueleto rígido o un fantasma abstracto »<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. Ig. ser. I, tom. I, pp. 111-113, *Carta a Emanuel Miona*.

<sup>4</sup> M. Ig. ser. III, tom. 2, p. 166, n.º 6.

<sup>5</sup> *Prólogo de la edición de 1548*. Edición fototípica del ejemplar conservado en la Biblioteca del Colegio del Salvador. BA. 1947.

<sup>6</sup> CASTELLANI, 1. c. p. 8.

Una serie de reglas para el que da los ejercicios (para el director, no el predicador: los ejercicios se dan, no se predicán), acerca de la selección de ejercitantes, de la manera de proponer la materia de meditación y advertencias sobre la manera de comportarse con quien recibe los Ejercicios. Luego un Preámbulo, acerca de la buena fe con que debe oírse al director, y como frontispicio de entrada el Principio y Fundamento. De la misma manera que a las Constituciones precede un Examen, o síntesis del modo de vida a que aspira el candidato a la Compañía, así el P. y F. se presenta en el umbral mismo de los EE. como una síntesis de lo que ha de ser la meta a lograr en el curso de los mismos. Más adelante, al tratar de este documento, tendremos ocasión de ver su finalidad y alcance. Bástenos por ahora anotar, que por su forma y contenido ilumina todos los Ejercicios, y su esencia se repetirá en la oración preparatoria prescrita por S. Ignacio al comienzo de todos y cada uno de los Ejercicios de las cuatro semanas: La oración preparatoria es pedir gracia, a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad =46= 7.

Después del P. y F., comienza la Primera semana, en la cual, «*examinando su conciencia, revolviendo toda su vida pasada y haciendo una confesión general, meditando sus pecados*»<sup>8</sup>, el ejercitante está dispuesto para contemplar la vida de Nuestro Señor, purificada su alma —fundamentalmente al menos— del afecto al pecado. Si no ha llegado a la segunda manera de humildad, no ha de pasar adelante, sino entretenerse en meditaciones y exámenes, hasta obtenerlo. Si ni aún así está en la disposición requerida, debe interrumpir los ejercicios, para más adelante<sup>9</sup>.

La segunda semana se comienza con la contemplación del Rey temporal, parábola en la cual el santo pretende orientar la acción del ejercitante, movida hasta ahora por el amor a Cristo redentor, hacia la imitación de Cristo, Sumo Capitán, en la con-

<sup>7</sup> JOSÉ CALVERAS, S. I. MANR. 1926, p. 332 ss. *La oración preparatoria*.

<sup>8</sup> *Constituciones* S. I. cap. IV, n.º 10.

<sup>9</sup> *Directorio dictado al P. Victoria*. MHSI, serie II, *Exercitia et Directoria*, p. 791.

quista del Reino de Dios <sup>10</sup>. Esta meditación, es a la vida apostólica, lo que el P. y F. es a la vida cristiana, escribe el P. de Grandmaison. Supónese obtenida la purificación substancial, por lo menos, a perfeccionarse durante la vida toda, y por eso, no quiere que se dé a los que sólo desean hacer una confesión y contentar así a sus almas. Hasta ahora, Jesús era sólo mi Redentor. Ahora le miraré bajo otro aspecto. —los tiene infinitos—, como Jefe e iniciador del apostolado. El ha abierto todos los senderos, practicado todas las virtudes y podríamos contemplarlo desde el punto de vista de S. Bruno, como contemplativo y solitario en el desierto —pernoctans in oratione Dei; como pobre voluntario, revolucionando el concepto humano del dinero, del lujo, como le ve S. Francisco de Asís; Doctor y Maestro de la Verdad, como le verá S. Domingo de Guzmán; nosotros le contemplaremos como el jefe de la Cruzada por el Reino de Dios » <sup>11</sup>.

Junto a las contemplaciones de la vida de Cristo, va S. Ignacio armando el andamiaje de la elección. Los Ejercicios son un método de decisión sobrenatural, la elección es su punto culminante, sea de un estado de vida, sea, dentro del estado de vida irrevocablemente adquirido, para una reforma del mismo, en mejor. Al par que los ejemplos de Cristo, van templando la voluntad, una serie de adiciones y reglas ayudan al ejercitante a «liberarse de las afecciones desordenadas o no según el amor de Dios», =184= ayudándole a conocer las argucios del enemigo de natura humana, todo lo cual se encuentra como dramatizado en la meditación de dos Banderas, en los Binarios y en la consideración de las tres maneras de humildad, «meditando y contemplando los pasos y misterios de la vida, muerte, resurrección y ascensión de Cristo nuestro Señor, ejercitándose en el orar vocal y mentalmente, como en el Señor nuestro le será enseñado... » <sup>12</sup> transcurren la segunda, tercera y cuarta semana, al final de la cual la contemplación para alcanzar amor, coronamiento de los ejercicios, pone fin al movimiento ascensional de los mismos, semejante al ritmo señalado por el apóstol: «omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei», que se

<sup>10</sup> MAURICIO DE IRIARTE, S. I. *Sentido y dirección de la tarea ejercitatoria*, en *Estudios de Ejercicios*, semana de Loyola, p. 231.

<sup>11</sup> L. DE GRANDMAISON, S. I. *Ecrits Spirituels*. Tom. II, p. 103.

<sup>12</sup> *Constituciones* S. I. cap. IV, n.º 10.

termina con la petición de gracia, « para que yo, internamente reconociendo pueda en todo amar y servir a su Divina Majestad », meta a obtener y cuya realización práctica —la entrega del hombre a Dios— se formula en la conocida oblación: « Tomad Señor y Recibid. . . » =234=.

Algunas reglas para sentir escrúpulos, regularse en el comer, repartir limosnas, las reglas para sentir con la Iglesia y algunas maneras de orar, completan los ejercicios, al final de los cuales se encuentran todavía, divididos en puntos, lugares de la Sagrada Escritura, que durante ellos o ya en la vida ordinaria, pueden servir de materia de oración.

No se encontrará en los Ejercicios, ni en las Constituciones, ni en el inmenso epistolario de S. Ignacio, un solo documento meramente especulativo. Maestro lo fué, y en grado sumo, pero su manera y su materia, no eran para la escuela sino para la vida. *Non scholae sed vitae philosophamur*, podía decir con el filósofo. Tampoco debemos esperar hallar en los ejercicios sino muy poco dogma o teología *in actu exercitu*. Todo ello está *signate*<sup>13</sup>. Sin embargo, se encuentran en los mismos ejercicios, algunos documentos, que son realmente una síntesis, —Synopsis brevior practica— de las tres actitudes fundamentales del hombre en el cristianismo: la teología del hombre y de las cosas, en el P. y F.; el hombre y Cristo: las maneras de humildad; el hombre ante Dios: la contemplación para alcanzar amor. En otras palabras toda una teología del amor y de los amores, amor de lo criado, es decir, amor de sí, del propio fin y de las cosas que son medio; amor de Cristo, redentor, capitán y mediador; amor de Dios hasta la entrega plena y sin reservas, en los tres documentos citados.

Estos tres documentos son como recapitulaciones doctrinales, ordenadas a la vida —etapas y puntos de partida—, pero con dificultad se hallará en ellos algo más de lo necesario para fundamentar una actitud. El santo quiso dar a los ejercicios ese carácter de inacabado —*Les Exercices sont tout en points de départ*, escribía el P. Theodore de Regnón— porque no son para ser leídos sino para vivirlos. Debían dar al ejercitante el fundamento de la historia, para quier por la raciocinación propia,

<sup>13</sup> FRANCIS LAWLOR, S. I. *Theological Studies*, p. 520, 1942.

quier sea en cuanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina, es de más fruto y gusto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, más el sentir y gustar de las cosas internamente » =2=.

De este amor y de estos amores, en los Ejercicios, vamos a tratar en los capítulos siguientes, pero todavía nos hemos de detener en la intención de San Ignacio y en la disposición final que producen los ejercicios de mes, en todo amar y servir a su divina majestad.

## II. — FINIS OPERANTIS ¿QUE PRETENDIA SAN IGNACIO?

Sobre la mente de S. Ignacio, no es una la respuesta dada. Desde la más sencilla, alegar vocaciones para su obra, hasta la más compleja: incluyendo este ideal apostólico, ofrecer una suma de espiritualidad, desarrollada después en las Constituciones de la Compañía.

Parece que entre ambos extremos debe de encontrarse la verdad.

Conviene a nuestro intento —explorar la mente del santo— dividir la consideración del problema en los varios momentos en que San Ignacio se ocupó de los Ejercicios espirituales. Así la cuestión podría plantearse en estos términos: ¿Qué pretendía San Ignacio al hacer, al escribir, al dar y al enseñar a dar los Ejercicios? Porque no hay ninguna dificultad —de acuerdo a los datos históricos— en afirmar que desde mayo de 1521, en que San Ignacio hizo sus primeras armas espirituales hasta julio de 1548, en que quedaron definitivamente aprobados y terminados, los ejercicios o mejor dicho el santo, pasaron por esas diversas etapas.

Y esa es la razón, por la cual, deseamos la piadosa creencia de que los Ejercicios fueron dictados al santo por la Madre de Dios. Existe en Manresa, y es conocida en el mundo entero una imagen en la que se ve a San Ignacio de rodillas delante de la Virgen Santísima, transcribiendo el dictado de los ejercicios. Al pie, la leyenda confirma el sentido de la figura: « Dictante Deipara discet et docet ». Tenía el santo un suficiente sentido del respeto, para permitirse corregir lo que le habría sido dictado de un modo tan maravilloso. Y que San Ignacio, durante más de veinte años corrigió los ejercicios, diggessit omnia, addidit multa, es un hecho comprobado.

En segundo lugar, no entendemos afirmar que San Ignacio hiciera durante treinta días, por el modo y orden con que nos los legó, los Ejercicios espirituales completos. Si mal no nos equivocamos, no consta que San Ignacio hiciera los Ejercicios, como hoy los hacemos, aunque ello no es imposible.

Como se desprende de la lectura de la Autobiografía, «su «ánima estaba aún ciega, aunque con grandes deseos de ser-«virle» cuando se partió de Loyola. Su conversión se había cumplido —la primera— pero su alma no había sido aún probada por las contradicciones, purificada por la penitencia que se proponía cumplir, ni por la noche de los escrúpulos en que Dios le había de sumergir. Hasta los días de la visión de nuestra Señora, en Loyola, había sido un soldado vano y desgarrado, lleno de pensamientos mundanos y vanos, buscando en todo su propio saber, querer e interés. Se había servido a sí mismo. Había soñado, con intermitencias en lo que había de hacer en servicio de aquella dama de sus pensamientos febricantes. Hasta ese momento —en que comenzaron sus experiencias espirituales y aún después— unos y otros amores se disputaron su mente. Ahora, cabalgando en una mula en dirección a Oñate, muy mezclado con el deseo de hacer grandes cosas, se le aparecía la *santidad como servicio de Dios*, caballero del Rey eterno, pensando hacer en su servicio, «cuantas cosas quiera un ánimo generoso, encendido de Dios, quiere hacer».

Si nos preguntamos cuál fué la intención de San Ignacio al ponerse a leer y meditar y reflectir, sobre todo en el *Vita Christi* y el *Flos sanctorum*, la respuesta es la que él mismo nos diera: Para matar el tiempo de su convalecencia, como diríamos hoy. Para ello pidió esos libros, o más bien se los dieron —no había lós que él deseaba, en casa—. En el prólogo de uno de ellos encontró que había otra suerte de caballería, que hasta ahora ni siquiera había soñado: caballero de Cristo, que son los santos.

Si verdaderamente, escribe el P. de Guibert<sup>1</sup>, Ignacio ha tenido bajo sus ojos ese prólogo, (se refiere al prólogo del *Cartujano*) es inútil ir a buscar en otra hipótesis más o menos probable lo esencial del Reyno. Todo está allí: falta sin duda el sello personalísimo del autor de los ejercicios con su síntesis

---

<sup>1</sup> AHSI. 1939, 338-341, a propósito del libro del P. P. LETURIA, S. I. *El gentilhomme Iñigo de Loyola*.

poderosa y ceñida, pero todos los elementos están allí: entusiasmo incomparable por el jefe incomparable que es Cristo, sueños de expediciones en pos de él para la conquista del mundo, deseos de servicio insigne y de servicio insigne en la penitencia y en la entrega sin reservas ».

Vagad, —el autor del prólogo— escribe a su vez Leturia<sup>2</sup>, presenta la santidad como *una empresa heroica de imitación del eterno Príncipe Cristo Jesús, Rey y Señor de las virtudes... los caballeros de Dios son los santos... Por eso nuestro soberano e benigno cabdillo Jesús*, quiere que anden siempre puestos e levantados los ojos e la cara de su devota caballería en sus llagas saludables, para alzar con esto el corazón della al cielo, e porque mirando el espejo de su pasión, la haga más fuerte para sufrir los trabajos de la batalla ».

Es la idea de servicio la que se apodera de San Ignacio y que imprimirá una característica propia a su vida. No se entiende —por lo común— lo que la idea de servicio importa. Escribe a este respecto Ortega y Gasset<sup>3</sup>:

Recuérdese que al principio hemos distinguido al hombre excelente del hombre vulgar, diciendo: que aquél es el que se exige mucho a sí, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es, y está encantado consigo. Contra lo que suele creerse, es la creatura de selección y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe la vida sino la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar falta, siente desasosiego, e inventa nuevas fórmulas más difíciles, más exigentes que la opriman. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*. Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y ley, (Goethe) ». Y agrega Ortega en la página siguiente: « Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es, hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte, que, estáticamente, se recluye en sí misma condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí

<sup>2</sup> *l. c.*, p. 194.

<sup>3</sup> *La Rebelión de las masas*, pp. 101-102.

que llamamos masa a este modo de ser hombre, no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte ».

« Conforme se avanza en la existencia, va uno hartándose de advertir que la mayor parte de los hombres —y de las mujeres— son incapaces de otro esfuerzo que el estrictamente impuesto como reacción a una necesidad externa. Por lo mismo quedan más aislados, y como monumentalizados en nuestra experiencia los poquísimos seres que hemos conocido capaces de un esfuerzo espontáneo y lujoso. Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. ASKESIS. Son los ascetas ». De esta pasta era Ignacio.

Al salir de Loyola, hasta llegar a Monserrat, aun después de su estada en el Monasterio, la idea exclusiva del Servicio, del mayor servicio, era el móvil de Ignacio. Si la experiencia de Loyola no son los Ejercicios, escribe Leturia, son el subsuelo psicológico y el presupuesto literario de los que brotará el nuevo libro »<sup>4</sup>.

Las disposiciones de Ignacio al llegar a Manresa, no anunciaban tanto el P. y F. y el proceso de la confesión general y de la vida purgativa cuanto las meditaciones típicas del Rey y de las Banderas. Es aquí donde parecen esconderse los más primitivos gérmenes de los Ejercicios.

El P. Casanovas, en su excelente vida de S. Ignacio y en MANR, describe la transformación espiritual de S. Ignacio de otra manera, más literaria, mostrando al santo seguir punto por punto las anotaciones y meditaciones del libro antes de ser escrito o quizá después de dictado por la Virgen Santísima, describiendo, como vividas entonces, las experiencias y estados de ánimo que suelen producirse en un ejercitante fervoroso, la primera vez que hace los ejercicios completos y de sorpresa en sorpresa, va recorriendo sus etapas.

Después de Monserrat, todavía en Manresa, días de oración y penitencia, días de luz y de tinieblas. De septiembre de 1521 a principios de 1523, en que se dirige a Barcelona, tiene lugar lo que llamaríamos la segunda conversión de S. Ignacio. Cuanto a la substancia de ellos, de los EE. S. Ignacio la refiere a Man-

<sup>4</sup> AHSI, 1941, p. 20.

<sup>5</sup> MANR. T. 1, p. 1, *La transformación espiritual de S. Ignacio*.

resa. Ilustraciones de lo alto, experiencias de penitencia, de oración, de escrúpulos, formación espiritual, lectura entusiasta del Gerzoncito, que no le abandonará ya de por vida, dramatismo de sus luchas, experiencia, en una palabra, de las cosas de arriba, todo ello pasará al libro de los ejercicios, que allí en Manresa escribe, distinto del libro que trajera de Loyola, y que le hizo de Monserrat desviarse a Manresa, para escribir algunas de las cosas que por entonces experimentaba.

San Ignacio escribe los Ejercicios.

« Lui mi disse che gli essercitii non li havea fatto in una volta, sencnché, alcune cose, che lui osservava nell'anima sua, et le trovava utile, gli pareva che potrebero anche essere utile ad altri e cosí, le metteva in scritto, verbi gratia, dello esaminar la conscientia con quele modo delle linee, etc. Le electioni specialmente, mi disse che l'aveva cavate da quelle varietá di spirito et pensieri, che aveva quando era in Loyola, quando stava ancora malo della gamba »<sup>6</sup>.

San Ignacio, según la relación del peregrino, escribió los ejercicios en la conciencia de que algunas cosas que ocurrían en su alma, observadas, estilizadas, purificadas de todo lo que fuera demasiado personal, podrían servir en su tanto, a otras almas. Al menos cuanto a la substancia de esas cosas que podían aprovechar a otros, la redacción se realizó en Manresa<sup>7</sup>. Buena parte de ella, la redactó en Manresa, escribe el P. Nadal<sup>8</sup>. No se nos ha conservado la redacción primitiva. Sabemos que entregó en Alcalá un fajo conteniendo los ejercicios que por entonces daba y que motivaron la intervención de la Inquisición, en 1527.

En París, si no ya en Alcalá, comenzaron los retoques, motivados por una doble razón: de redacción, aclarar su pensamiento y los estudios que realizaba. Además, en París, no era ya solo Ignacio en dar los Ejercicios. (cf. *Manuscrito de Heylar y versión de Fabro*).

Por fin, « post consummata studia, congressit delibationes illas exercitorum primas, addidit multa, digessit omnia »<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> MHSI. M. Ig. I, p. 97.

<sup>7</sup> MHSI. *Scripta S. Ignatii*, T. 1, p. 103.

<sup>8</sup> MHSI. *Scripta Natalis*, T. 4, p. 826.

<sup>9</sup> Nadal, *l. c.*

La última revisión tendría lugar, con ocasión de la aprobación pontificia. Las dos versiones, la *Prima* y la del P. *Frusio*, serían aprobadas al mismo tiempo por la sede Romana.

Es al tiempo de París, que debe atribuirse la redacción definitiva de los tres documentos que nos servirán de materia de estudio. Su forma más escolástica, las influencias innegables que en ellos se advierten, su ubicación fuera del marco de los Ejercicios, así lo demuestran. Sea lo que fuera de la época de redacción, nos basta saber que fueron corregidos por el Maestro de Artes que era S. Ignacio, y que esos documentos expresan, al tiempo de la revisión para la aprobación pontificia, la última fijación y perfección del pensamiento de su autor. El hecho —por demás verosímil— que fueran agregados al marco primitivo de los Ejercicios, añade un interés mayor aún, como la última pincelada agrega ese no se qué, que hace las obras maestras. Prescindimos de toda inquisición histórica al respecto, remitiéndonos a la obra del P. Pinard de la Baullaye: *Les etapes de rédaction des Exercices Spirituels de S. Ignace*, (Beauchesne), que nos parece lo más completo y definitivo escrito hasta la fecha, mientras hechos nuevos no demuestren lo contrario.

### *San Ignacio da los ejercicios.*

Que S. Ignacio diera los ejercicios ya en 1527, consta por los procesos de Alcalá, y por los procesos de canonización. Que los diera a sus primeros compañeros, consta por la historia de la conversión de éstos y la adhesión de los mismos a Ignacio y la Compañía. Sólo es de notar, que ni Javier ni Fabro se convierten en los Ejercicios, sino que los hacen después de haberse agregado a Ignacio.

Que S. Ignacio usó y estimuló el empleo de los ejercicios para allegarse compañeros, está fuera de duda. Pero también lo está que él mismo dió los ejercicios al Dr. Ortiz, al cual sin embargo consideraba demasiado viejo y gordo para la Compañía. Que la intención de la redacción fuera allegar compañeros para su obra, contradice las declaraciones del santo, citadas más arriba. Como se ve en el Directorio dictado al P. Victoria<sup>10</sup>, la manera de plantear el P. y F. que allí enseña el santo, obedece a otra

<sup>10</sup> MHSI. Serie III, *Exerc. et Direct.*, loc. cit.

muy varia finalidad, que el sólo agregar compañeros a la obra, que en Roma había de fundar varios años después, cuando ya no daba él personalmente —de ordinario— los EE. Todavía podríamos distinguir un cuarto momento en la intención de S. Ignacio: cuando encarga a otros de dar los ejercicios.

Del mismo texto de los EE. surge esta trascendencia, que en vida misma del santo, antes de la aprobación había cobrado el instrumento ignaciano. Las anotaciones para el director de los Ejercicios, el prólogo de la primera edición, obra probablemente de Polanco, los directorios dictados o manuscritos, y por fin, la mención frecuente de los mismos en las Constituciones. Todo ello nos pone en presencia de una conducta: La selección de los ejercitantes, las varias adaptaciones que habrían de hacerse de los ejercicios, cerrados, leves, para sólo contentar su ánimo, etc. Algunas de esas reglas para el director, ya estaban formuladas en otros documentos: las cartas a Sor Teresa Rejadella son un ejemplo.

En este último estado la mente de San Ignacio no era otra que la expresada en carta a su confesor Miona: emplear el arma que Dios le había dado para el hombre poderse aprovechar a sí mismo como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos.

### III. — FINIS OPERIS: ¿QUE PRODUCEN LOS EJERCICIOS?: LA DISPOSICION FINAL

Luego de tratada la intención de S. Ignacio, o fin extrínseco de los EE. corresponde tratar el fin intrínseco de los mismos o finis operis. ¿Qué producen, para qué sirven los EE.?

En esta cuestión se dividen los comentaristas. De acuerdo en principio todos, en que el título expresa el fin de los ejercicios, al igual que la anotación primera, *la ordenación de la vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea, el vencer a sí mismo para quitar de sí las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida* =1 y 21=, todavía, cuando se desea precisar más, en qué consiste esa ordenación que dan los ejercicios, todos reconocen que el título es demasiado general, poco explícito a ese respecto.

De allí dos corrientes antagónicas, una maximalista, otra mínimista.

Para los primeros los EE. serán « una práctica muy breve y muy acertada de todo el camino espiritual, que ha de llevar un hombre para conseguir su último fin »<sup>1</sup>. « ...sin encarecimiento podemos decir, que todo lo que está escrito en diferentes libros y tratados acerca de estas materias, está reducido « a práctica en éste nuestro libro; y por el consiguiente, que « de la práctica de este libro, si bien se considera, y se busca la « razón de ella, se podrá sacar todo lo que con tanto acierto nos « dejaron escrito los santos, y aun recogido tantos autores en « sus libros espirituales ».

Para los segundos, « Los Ejercicios espirituales tienen en « cuenta un caso concreto, netamente determinado: su fin es

---

<sup>1</sup> LUIS DE LA PALMA, S. I. *Camino Espiritual*, pp. 1, 3 y 4.

« el poner a un hombre, todavía libre y bien dotado para el apos-  
« tolado, en estado de discernirlo con claridad y seguir con ge-  
« nerosidad el llamado divino ». El fin de los ejercicios es enca-  
minar al probable candidato al apostolado, por un camino segu-  
ro, teniéndolo constantemente al abrigo de las ilusiones, hacia  
esa libertad de alma, liberación de las afecciones desordenadas,  
pureza de corazón y docilidad a la gracia, que son las condicio-  
nes ideales para hacer como es menester la elección, para bus-  
car y encontrar la voluntad divina en la disposición de su vida  
(que todavía no se ha encontrado al comienzo de los Ejercicios)<sup>2</sup>.

Adhiriendo más o menos a uno de esos extremos, podríamos enumerar a los autores que como el P. Peeters, estiman que los ejercicios « van ordenados a llegar por grados a la contemplación para alcanzar amor y amor espiritual, como especifica la Vulgata. esto es, libre de todo egoísmo creado, suelto de todos los lazos terrenos, y al abrigo de las más sutiles ilusiones ». « ...Entendidas así las cosas, es preciso que los ejercicios sean « ante todo una escuela de oración »<sup>3</sup>.

De la misma manera, el P. Hardy Schilgen: La pensée directrice des ES<sup>4</sup> pone como fin de los ejercicios el *sacrificio de sí mismo o el don como sacrificio*. « Esta idea me pareció traduce excelentemente el sentido más profundo del fin que S. Ignacio se propuso... Yo me sorprendí al constatar hasta que « punto podía entrar esa idea en el plan total de los ejercicios « y cómo iluminaba las meditaciones más importantes... Adhiriendo a esta idea y profundizándola, se percibe mejor la unidad de los Ejercicios y la cohesión de las meditaciones... ».

Quizá la solución esté en una justa vía media, esbozada por el P. Paul Dudon<sup>5</sup> y desarrollada por los PP. De Guibert y Calveras<sup>6</sup>. Dice el P. Dudon: « Sabemos por las indicaciones « sembradas aquí y allá en su correspondencia, que Ignacio con-

<sup>2</sup> LEONCIO DE GRANDMAISON, S. I. RSR. 1920, pp. 390-408.

<sup>3</sup> LOUIS PEETERS, S. I. MANR. 1926, p. 306. *Cuál es el fin principal de los Ejercicios*. Cf. *Hacia la unión con Dios*. Trad. cast. Barcelona 1944.

<sup>4</sup> HARDY SCHILGEN, S. I. *La pensée directrice des Exercices*. Trad. al francés. París, 1936. Preface.

<sup>5</sup> PAUL DUDON, S. I. *San Ignacio de Loyola*. Trad. esp., México, p. 472.

<sup>6</sup> JOSÉPH DE GUIBERT, S. I. RAM. 1925, p. 189, a propósito del libro del P. Peeters. RAM. 1940, pp. 222-241. Cf. JOSÉ CALVERAS: *Qué frutos se ha de sacar de los EE. de S. Ignacio*. Barcelona, 1941.

«sideraba los Ejercicios como *un instrumento de selección espi-  
«ritual*. Esta idea está más fuertemente inculcada en su Directo-  
«rio. No quiere que se encierren en la soledad de los Ejercicios  
«de un mes, sino los hombres indecisos acerca de su vocación,  
«dispuestos a una gran generosidad hacia el Señor y capaces en  
«el sacerdocio o en la vida religiosa, de hacer grandes servicios  
«a la Iglesia. *La elección es el punto central, la vida perfecta el  
«fin; las mociones de Dios, el medio principal de escoger un  
estado según su voluntad divina*».

El P. de Guibert, expone la finalidad de los EE. descartando que el fin sea *el convertir* a los pecadores, o una *iniciación* sea a la vida fervorosa sea simplemente a la oración.

«Los ejercicios son ante todo *un método* destinado, no a  
«convertir las almas del pecado a la gracia, ni a iniciar las al-  
«mas en los principios y prácticas de la vida interior, sino a  
«ponerlas en estado de ordenar su vida, es decir, a tomar las de-  
«cisiones necesarias, de trazarse para el futuro un programa  
«de acción, sea para su vida exterior sea para su vida espiri-  
«tual — y ello, hacerlo sin dejarse influenciar por ningún pre-  
«juicio humano o mundano, por ninguna inclinación desordena-  
«da, sino únicamente según la luz de la fe y los impulsos de  
«la gracia».

«Hablando en rigor, los ejercicios son eso, de la manera  
«más amplia y más plena, pero no son más que eso. Todo lo  
«que contienen, lo contienen en vista de ese fin; podrán acci-  
«dentalmente, si es preciso, servir para convertir un alma, reani-  
«mar su fervor, iniciarla en la vida de oración...; pero aun  
«en el caso de que esos efectos ya se hubieran poseído de ante-  
«mano, de que se tratase de un alma ya ferviente o muy avan-  
«zada en los caminos interiores, conservan su pleno valor. Para  
«tales almas, ciertas observaciones hechas en vista de los Ejer-  
«cicios dados a los comenzantes, no tendrán la misma importan-  
«cia que para éstos, y podrán ser dejadas de lado; la armadura  
«del método, los elementos substanciales que los constituyen  
«conservarán su razón de ser y su eficacia siempre».

*Ordenar su vida es el fin de los ejercicios... Ordenar su vida no es solamente hacer elección de estado, buscar y encontrar una vocación, no es tampoco al comienzo o al renovarse la vida espiritual, tratar de buscar qué fisonomía quiere Dios que*

*demos a esta vida (más contemplativa, más humilde, más penitente...) es en todas las etapas de la vida espiritual, tomar como directivas las normas que señalan, sea las circunstancias exteriores, (empleo a aceptar o dejar, obra a emprender...) sea el estado de nuestra alma en un momento dado, los progresos ya realizados, las actuales sollicitaciones de la gracia, las paradas o retrocesos acaecidos. Así entendidas las cosas, ordenar la vida es un negocio tan importante para la vida espiritual, como la elección y preparación de los planos antes de comenzar la ejecución. Mas sea que Dios nos deje buscar y encontrar ese plan con la sola luz de la fe, o de la razón, o que El nos sugiera por medio de las mociones experimentadas de la gracia, es siempre cosa difícil de conocer y abrazar esta voluntad divina respecto de nuestra vida, sin dejarnos ilusionar por la falsa apariencia de bien, sin dejarnos arrastrar por las malas inclinaciones de la naturaleza. Todo el fin de los Ejercicios es preparar, con la ayuda de la gracia, al ejercitante, a encontrarse en el momento de la elección, en estado de hacer sus determinaciones, tomar sus decisiones en plena luz sobrenatural, con entera generosidad; todo lo que sigue a las elecciones, está destinado a alimentar esas disposiciones por el tiempo necesario para completar esa ordenación de vida, para confirmar y afirmar al alma en las decisiones tomadas. S. Ignacio, como lo nota bien el P. Peeters, no pretende en manera alguna alcanzar las cumbres de la santidad en treinta días; yo agregaría, concluye el P. de Guibert, que tenía demasiada experiencia de las almas, para pensar que las disposiciones alcanzadas en la vida intensa de los treinta días de EE., podrían perseverar en el ejercitante, tales cuales, al salir del retiro » (1. c.).*

En 1940, retomaba el P. de Guibert el tema de los ejercicios, en la misma revista. Después de afirmar que de hecho hay que retener algo de ambas maneras de ver, evitando lo que pudieran tener de demasiado absoluto y excesivo, agrega:

« Si en efecto, estudiamos los Ejercicios como historiadores, para determinar cuál es su sentido primero, su destino original, que explica toda su composición, la segunda es la manera de ver exacta, *tenemos en ellos un método para encontrar y abrazar la voluntad de Dios, sea en la elección de un estado de vida, sea en la manera de reformar y ordenar su vida, según la voluntad*

*de Dios, en el estado ya abrazado.* Son las experiencias del autor en Loyola, en Monserrat, en Manresa, el pasaje del servicio del rey temporal al de Nuestro Señor, traducidas en fórmulas generales, las que constituyen el fondo general de los ejercicios, adaptables a otras almas descosadas de dar el mismo paso, con una generosidad semejante, *pero sin pretender dar una dirección completa para toda la vida espiritual* ».

« Muy rápido, sin embargo, en vida del mismo S. Ignacio, estas fórmulas se cargaron de una amplitud y riqueza que desbordaba en mucho el fin particular que había inspirado su redacción. El mismo libro preveía una utilización parcial por aquellos que quicrense instruir y llegar hasta cierto grado de contentamiento de su ánima =18= para aquellos, *que sin ser capaces de un servicio insigne de Dios, fin de los ejercicios completos, pueden sin embargo, ser llevados a una vida sólida y fuertemente cristiana.* Cuando se trata de los jesuítas jóvenes, estima el santo fundador, que una vez hechos los EE. deben haber aprendido a hacer oración, y haber sido introducidos en una cierta familiaridad con Dios <sup>7</sup>. *No se trata pues, de una buena elección solamente, hecha o confirmada, lo que se pretende, sino de una verdadera introducción en la vida interior, d'une pleine mise en train de l'oeuvre de sanctification, a des niveaux divers, mais dans toutes ses parties essentielles de purification, de réforme et d'union a Dieu* ».

« A despecho de las diversas tendencias en la interpretación de los ejercicios, entre los mismos autores de la Compañía, dos hechos permanecen ciertos: el libro lleva un título: *Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que que desordenada sea* » y la primera anotación nos dice, qué sea ordenar la vida, al decir: *para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la vida*, viniendo luego el Fundamento a precisar todavía, que el único fin de una vida así ordenada es la alabanza y servicio de Dios. Y así se entiende, que el Reyno, otro de los polos de los Ejercicios, es una contemplación del servicio insigne de Cristo, del servicio con Cristo... Si analizamos los escritos de los autores jesuítas, y prescindimos de los elementos comunes que

<sup>7</sup> MHSI. M. Ig. III, 510.

se encuentran en toda espiritualidad católica... no puede menos de llamar la atención el relieve que cobra en todos ellos, esta preocupación del servicio de Dios, esta orientación hacia el servicio, más aún que hacia la unión: por alto que coloquen a ésta, bajo todas sus formas, están siempre dispuestos a sacrificar todo lo que no sea la unión esencial por la fe, la esperanza, y la caridad, a las exigencias de un mejor servicio de su divino Maestro <sup>8</sup>.

« Pero mientras que los EE., —escribe el mismo autor,» a propósito del *Diario espiritual de S. Ignacio* <sup>9</sup>—, sea lo que sea de las perspectivas místicas que abren y de las adaptaciones de que son susceptibles, son en su texto un libro de ascética sobrenatural, un método de esfuerzo personal para someterse a la acción de la gracia, en el *Diario espiritual de S. Ignacio* nos encontramos en el plano místico en el sentido estricto de la palabra... ».

Después de constatar, que bajo más de un aspecto la mística ignaciana, se halla muy fuera de los clásicos esquemas de la contemplación infusa, añade:

« Si fuera preciso encontrar entre los contemplativos más antiguos un tipo de vida mística al cual se asemeje S. Ignacio, a despecho de las grandes diferencias, es el nombre de S. Gregorio Magno, el que me parece de preferencia el más indicado. Inútil insistir sobre las diferencias entre el monje patricio, llegado a Papa en medio de las ruinas del mundo romano y de las invasiones de los bárbaros, y el hidalgo español reuniendo una compañía de sacerdotes reformados al servicio de la Iglesia, sacudida por las tempestades del humanismo y de la reforma. Pero de ambos lados, se trata, naciente de un medio gastado y enfermo, de la contemplación en medio de todos los trabajos, el mismo pensamiento de servir, la misma sobrenatural prudencia, el mismo sentido de gobierno y de organización, la misma incansable energía impregnada toda y vivificada de seductora benignidad; de ambos lados una muy alta contemplación es acordada por Dios al alma, sin sustraerla de las condiciones imaginativas y sensibles de nuestra vida terrestre ordinaria. Hasta las mismas lágrimas de S. Ignacio hacen pensar en S. Gregorio, el doctor que enseñaba en la Edad Media el precio de la compunción de amor, sobre todo; y el calificativo tan justamente dado por

<sup>8</sup> Gregorianum: 1938, p. 276; Cf. *Etudes de theologie Mystique*, p. 239.

<sup>9</sup> RAM. 1938. *Mystique Ignatienne*, p. 140 ss.

Nadal a su Maestro, « in actione contemplativus » no podría resumir también, toda la Cura Pastoralis del gran Papa?

« Lo que hace inestimable el precio del Diario de S. Ignacio, termina el P. de Guibert, es el permitirnos entrever directamente algunos de los dones infusos recibidos por él, y alcanzar así la fuente primera, verdadera y auténtica de una espiritualidad, que, en sus tendencias profundas, *no es ni un humanismo antropocéntrico, ni un puro asceticismo estrecho y extenuante, pero sí una mística del servicio de Dios, por amor, en pos de Cristo* ».

Hemos transcritto largamente al P. de Guibert, porque hay una evolución en su pensamiento de 1925 a 1940. Es la lectura del Diario espiritual de S. Ignacio —mejor dicho el estudio que hizo en 1938— lo que a nuestro parecer le hace ampliar su posición primera, más próxima al P. Grandmaison y llevarlo a afirmar que son los Ejercicios *una verdadera iniciación* o introducción, comprendidos los tres elementos de purificación, reforma y unión, es decir tienden a producir una *disposición*, mise en train, para en todo poder amar y servir a su Divina Majestad.

Esta es también la conclusión del P. Calveras, cuya conclusión hacemos nuestra: « el fruto principal o, por mejor decir, total de los Ejercicios completos, lo constituye la disposición final, de poder en todo amar y servir, que permite llevar en adelante vida de perfecta amistad entre Dios y el alma, mediante la mutua comunicación de servicios y gracias. El ejercitante del mes, que ha entrado con pie firme en ella, ha dado un gran paso en la vida espiritual, el más difícil y decisivo, y está en disposición de correr en el camino ascendente del propio aprovechamiento con continuos crecimientos en el amor de Dios y en todas las virtudes, grandes y pequeñas, y de obrar eficazmente en el perfeccionamiento de los prójimos, hecho instrumento grato a Dios, íntimamente unido a El, y por ende dócil a la acción sobrenatural del Espíritu Santo, santificador de las almas ».

« Ante excelencia y ventajas tales, quedan muy en segundo término los otros efectos que se han propuesto como fin principal intrínseco próximo de los Ejercicios completos, a saber, la elección de estado, la reforma de vida abrazada decididamente con la voluntad, y aun la misma formación espiritual en aquella parte que algunos miran como preparación próxima para la contemplación infusa. Por muy estimables que ellos sean en sí, no

pasan de frutos parciales y secundarios del mes de Ejercicios <sup>10</sup>.

¿De dónde tal eficiencia? ¿Cómo tal máquina de conversión no ha de ser tildada de pelagiana? ¿De pretender hacer santos en treinta días? ¿Dónde la psicología individual, la gracia, la iniciativa divina?

La respuesta la da el P. Juan de Polanco, al comienzo de su Directorio <sup>11</sup>: cap. III: « Unde accidat ut in his spiritualibus exercitiis tantum profectum homines experiantur? ».

« Dando por supuesto, que la divina Bondad está de suyo inclinadísima a transformar las almas con su gracia y que prefiere conceder gracias importantes más bien que pequeñas; si tales dones espirituales no se reciben o no se reciben con una intensidad totalmente transformadora, deberá ser seguramente, o que los pecados lo impiden, o que apegados a las creaturas no nos acercamos a Dios, o que lo hacemos en todo caso con tibieza o poca voluntad. Tres parece que deberían ser las cosas que debería el hombre poner de su parte: primero, aspirar a grandes cosas, dignas de hijos de Dios y con intención rectísima; en segundo lugar, buscar estas mismas cosas por los medios que la Divina Providencia tiene señalados; y por último, cooperar con todo el esfuerzo posible, de nuestra parte.

Ahora bien, todo esto se practica admirablemente en los Ejercicios; en cuanto a lo primero, los Ejercicios purifican totalmente el alma del pecado y de sus reliquias, disponiéndola para una gran pureza en el futuro; la iluminan para el conocimiento de nuestro divino Redentor y para la elección del estado de vida y del camino seguro que ha de llevarla a la gloria de Dios y su eterna felicidad, a cubierto de los engaños del enemigo; y la inflaman por fin en el amor de Dios, de modo que constituya el único móvil de todos sus deseos. ¿Puede el hombre tener aspiraciones más elevadas?

En cuanto a lo segundo, el medio que principalmente emplean los Ejercicios es la oración, sólidamente fundada en materia y método, y puesta al alcance tanto de los que empiezan como de los que ya van adelante. Vienen luego los sacramentos de penitencia y eucaristía bien recibidos, la mortificación corporal, la dirección llena de prudencia y humildad, las leyes de

<sup>10</sup> JOSÉ CALVERAS, *l. c.*, pp. 107-108.

<sup>11</sup> MHSI. M. Ig. Series II, pp. 797-799.

la vida espiritual muy bien aplicadas al examen de conciencia, al discernimiento de los movimientos interiores y a la elección de todas las cosas conforme a la voluntad de Dios. Ni la Sagrada Escritura ni los ejemplos de los Santos nos señalan medios de santidad mejores que éstos.

Y en cuanto a lo tercero, de aplicar todo nuestro esfuerzo a la cooperación con la gracia divina, no parece que pudiera hacerse más de lo que los ejercicios totales y perfectos ordenan. Pues en primer lugar, con la soledad absoluta, apartan al hombre de todos los impedimentos externos y de los internos mediante la plena aplicación del entendimiento y la voluntad y de todo el empeño, industria y diligencia posibles, al mayor adelanto en los caminos del Señor. Lo cual se hace recogiendo todas las fuerzas del espíritu y concentrándolas en un solo punto, no contentándose con solos deseos sino llegando a la misma ejecución. ¿Será, pues, de extrañar que se prodigue la Divina Bondad en gracias copiosas y extraordinarias de santificación, y que en un mes consiga el hombre más luces sobre la disposición de su vida, más conocimiento y amor de Dios, más sólido progreso en las virtudes, que en largos años de carrera? Transformado de esta manera el corazón, no es de extrañar que aparezcan también grandes transformaciones al exterior... ».

#### IV. — LAS TRES ETAPAS DE LA ORDENACION DEL AMOR

Tratando de la ordenación del amor, debemos suponer que todo ser se ama, natural y legítimamente a sí mismo: « Tanto el ángel como el hombre naturalmente apetecen su bien y su perfección: y esto es amarse a sí mismo. Por consiguiente, el ángel así como el hombre, se ama naturalmente a sí mismo, por cuanto desea para sí algún bien por tendencia natural; y en cuanto desea algún bien por elección, se ama a sí mismo con dilección electiva »<sup>1</sup>.

Toda la primera semana de los EE. se dirige a ordenar este amor propio, en cuanto es causa del pecado, porque « propiamente y per se, el pecado es causado por la conversión al bien conmutable; de donde todo pecado proviene de algún apetito desordenado hacia algún bien temporal. El amar desordenadamente algún bien temporal proviene a su vez, del amor desordenado de sí mismo, porque amar a alguien no es sino desearle el bien. De donde se sigue, que el amor desordenado de sí mismo es la causa del pecado »<sup>2</sup>.

Para que un querer sea ordenado, no basta que sea espontáneo, es preciso que tenga cuenta del bien querido o sea del fin: « Debe decirse que es igual la disposición de las cosas en la bondad y en el ser. Hay cosas, cuyo ser no depende de otro, y en éstas, basta considerar el ser de ellas en absoluto. Pero hay otras cuyo ser depende de otro; de donde no se puede menos de considerar esa relación de dependencia de su causa. Pues, así como el ser de una cosa depende del agente y de la forma, así su bondad depende del fin. Por eso en las divinas personas, cuya bondad no depende de otro, no cabe considerar bondad proceden-

---

<sup>1</sup> S. Th. I, q. 60, 3 c.

<sup>2</sup> S. Th. I-II, 77, 4 c.

te del fin. Mas las acciones humanas y otras cosas, cuya bondad depende de otro, derivan la razón de bondad moral del fin de que dependen, aparte de la bondad absoluta que hay en ellas »<sup>3</sup>.

Siendo natural a todo agente obrar por amor del fin, síguese que el amor del fin, que se confunde con el amor propio, es la primera etapa en la ordenación del amor. Amor del fin y amor de los medios, en cuanto tales, con el consiguiente aborrecimiento de los impedimentos del fin: es la finalidad de la primera semana de los ejercicios.

En la actual Providencia el fin y los medios para alcanzarlo son sobrenaturales. Exceden toda potencia creada. Hay el hecho de la revelación, el hecho de la gracia, ordenadas a la visión beatífica. Esto no lo conocemos ni lo alcanzamos sino por Jesucristo. Toda la economía del cristianismo gira alrededor de la persona, el mensaje y la obra de Jesús: *Nemo venit ad Patrem nisi per me*<sup>4</sup>. No solamente como Redentor, como Maestro, como autor y consumidor de la gracia, sino como tipo de toda perfección: *Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*<sup>5</sup>.

« Se puede decir, afirma el P. Charmot, que el fin de los ejercicios es la semejanza con Jesucristo. Si este resultado no se obtiene, no es exagerado afirmar que no se ha sacado el fruto espiritual que quería S. Ignacio »<sup>6</sup>.

Esta semejanza con Cristo, causa y fruto del amor de amistad, amor de imitación, es el objetivo de las restantes semanas. Todos los grados del amor a Cristo, son objeto de las peticiones del ejercitante en el decurso del retiro:

- =104= conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga;
- =193= demandar lo que quiero. Será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión;
- =203= demandar lo que quiero, lo cual es propio de demandar en la pasión, dolor con Cristo doloroso, quebranto con

<sup>3</sup> *S. Th.* I-II, 17, 4 c.

<sup>4</sup> *Ioan.* XIV, 6

<sup>5</sup> *Rom.* VIII, 29.

<sup>6</sup> FRANCISCO CHARMOT. *La doctrina Espiritual de los hombres de acción.* Ed. Difusión chilena.

Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí;

=221= Demandar lo que quiero, y será aquí pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor.

En un documento contemporáneo a la aprobación de los Ejercicios —el 7 de mayo de 1547— escribía S. Ignacio una carta a los estudiantes de la Compañía, sobre la perfección y celo de las almas. En ella, se contiene este párrafo, que concretiza la actitud ignaciana frente a Jesucristo:

« Pero por sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo y deseo de su honra, y de la salud de las ánimas que redimió, pues sois soldados suyos con especial título y sueldo en esta Compañía: digo especial, porque hay otros muchos generales, que cierto mucho os obligan a procurar su honra y servicio. Sueldo suyo es todo lo natural que sois y tenéis, pues os dió y conserva el ser y vida y todas las partes y perfecciones de ánima y cuerpo y bienes externos; sueldo son los dones espirituales de su gracia, con que tan liberal y benignamente os ha prevenido y os los continúa, siéndole contrarios y rebeldes; sueldos son los inestimables bienes de su gloria, la cual, sin poder él aprovecharse de nada, os tiene aparejada y prometida, comunicándoos todos los tesoros de su felicidad para que seáis por participación eminente de su divina perfección, lo que él es por su esencia y natura; sueldo es finalmente todo el universo y lo que en él es contenido corporal y espiritual, pues no solamente ha puesto en nuestro ministerio cuanto debajo el cielo se contiene, pero toda aquella sublimísima corte suya, sin perdonar a ninguna de las celestes jerarquías, qui omnes sunt administratorii spiritus... propter eos qui hareditatem capturi sunt. Y por si todos esos sueldos no bastasen, sueldo se hizo a sí mismo, dándose por hermano en nuestra carne, por precio de nuestra salud en la cruz, por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación en la Eucaristía. ¡Oh! cuánto es mal soldado a quien no bastan tales sueldos para hacerle trabajar por la honra de tal príncipe! Pues cierto es que, por obligarnos a desearla y procurarla con más prontitud, quiso Su Majestad prevenirnos con estos tan inestimables y costosos beneficios, deshaciéndose en un cierto

modo su felicidad perfectísima de sus bienes, por hacernos partícipes dellos, y tomando todas nuestras miserias por hacernos exentos dellas; queriendo ser vendido por rescatarnos, infamado por glorificarnos, pobre por enriquecernos, tomando muerte de tanta ignominia y tormento, por darnos vida inmortal y bienaventurada. Oh, ¡cuán demasíadamente es ingrato y duro quien no se reconoce con todo esto muy obligado de servir y procurar la honra de Jesueristo! <sup>7</sup>.

Es en las maneras de humildad, donde el santo llega a la conclusión que el amor a Cristo le dicta: «Siendo igual alabanza y gloria de la divina Majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y deseo más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fué tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo =167=.

La misma doctrina, más explicitada, propone S. Ignacio a los candidatos a la Compañía en el Examen que precede a las Constituciones: «Asimesmo es mucho de advertir a los que se examinan (encareciendo y ponderándolo delante de nuestro Criador y Señor), en cuánto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual, aborrecer, en todo y no en parte, quanto el mundo ama y abraza; y admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo ha amado y abrazado. Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña, así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo lo contrario; es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor, por su debido amor y reverencia; tanto que, donde a la su divina Majestad no le fuesse ofensa alguna, ni al prójimo imputado a pecado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos (no dando ellos ocasión alguna dello), por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor, vistiéndose de su vestidura y librea; pues la vistió El por nuestro mayor provecho espiritual, dándonos ejemplo que en todas cosas a nosotros posibles, mediante su divina

<sup>7</sup> M. Ig. I, I, 495.

gracia, le queremos imitar y seguir, como sea la vía que lleva los hombres a la vida. Por tanto sea interrogado si se halla en los deseos tan saludables y fructíferos para la perfección de su ánima. Donde por la nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase en los tales deseos así encendidos en el Señor nuestro, sea demandado si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos... »<sup>8</sup>.

Esta disposición, que importa una perfecta identificación con Cristo, es la que exige el santo para entrar en las elecciones, punto culminante de los ejercicios, como que es la orientación de la vida, unificación y elección del ideal, que el hombre ha de tender a realizar, realizándose así a sí mismo. Para ello, quiere la conformidad amorosa con Cristo, señal la más patente de la verdadera amistad: *Idem velle, idem nolle perfectae amicitias est.*

Pero no se detiene allí. La Encarnación, la misión de Cristo, el amor de Cristo, que le lleva a realizar su obra y morir por ella, es su amor al Padre, la salvación de las almas. La perfecta imitación de Cristo, supone más que lo exterior, la disposición interior respecto del Padre, respecto de Dios.

*Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei:* Cristo es el mediador. Mediante Cristo a Dios.

La contemplación para alcanzar amor, coloca, al final de la jornada, al hombre delante de Dios. La creación, la redención. los beneficios particulares, la Providencia; cuanto me ha dado y cuanto desea darme aún, en cuanto puede, según su ordenación divina, todo ello es traído a colación, para provocar en el ejercitante el amor de retorno, el vivir para Dios, viéndole en todas las cosas y a todas las cosas en él, según su divina voluntad.

La Contemplación para alcanzar amor, es según esto, como la síntesis o coronamiento de la tarea ejercitatoria, al par que una preparación para la nueva vía a comenzar al final de los ejercicios. En efecto, los tres últimos puntos o materia de meditación, son como un puente tendido, entre el ambiente del retiro y el ambiente exterior donde el retiro habrá de producir sus frutos. La presencia divina, la acción divina en el universo, la trascendencia divina, son los motivos —como veremos en su lugar— que

<sup>8</sup> *Const. S. I. Exam. IV, 44.*

el santo propone al ejercitante, en una visión grandiosa del plan divino, que hace recordar el cántico espiritual:

Mil gracias derramando,  
Pasó por estos sotos con presura,  
y yéndolos mirando,  
Con su sola figura  
Vestidos los dejó de su hermosura.

Los ejercicios terminan con la entrega del hombre a Dios, con la disposición de en todo poder amar y servir a su divina Majestad, que habrá de ir desarrollándose en el decurso de la vida toda: « Fortaleced Vos mi alma, y disponedla primero, bien de todos los bienes y Jesús mío; y ordenad luego los modos como haga algo por Vos, que *no hay ya quien sufra recibir tanto y no pagar nada*; cueste lo que costare, Señor, no queráis que vaya delante de Vos, tan vacías las manos, pues conforme a las obras se ha de dar el premio. Aquí está mi vida, aquí está mi honra y mi voluntad, todo os lo he dado, vuestra soy, disponed de mí conforme a la vuestra »<sup>9</sup>.

Cuando pide: « dadme vuestro amor y gracia, que esto me basta », cuando ha obtenido que el ejercitante haga sinceramente esa petición y ha creado la disposición que mediante el esfuerzo consiguiente permita mantenerla, el libro de los ejercicios ha dado su fruto pleno. Es lo que prometía el Principio y Fundamento en el « Solamente deseado y eligiendo lo que más nos conduzca al fin para que somos creados, lo cual se ha obtenido, pasando por esa determinación de la tercera manera de humildad o perfecta identificación con Cristo »: siendo igual alabanza y gloria de la divina Majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor...

El estudio de esos tres momentos, será la materia de los capítulos siguientes.

<sup>9</sup> S. TERESA. *Vida*, cap. XXI, N.º 5.

## V. — EL AMOR DEL PROPIO FIN O PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

« Illa de fine hominis meditatio omnis civitatis ordini instaurando vel una sufficit »<sup>1</sup>.

Decíamos al comienzo, que los ejercicios no pretenden convertir en el sentido estricto, aunque puedan producir —como de hecho ocurre— la conversión de un pecador. Pero si admitimos que la conversión no se da sólo del pecado a la gracia, sino que hay conversiones de bien en mejor, entonces debemos admitir que la conversión es el efecto de los ejercicios. Tal conversión —la segunda conversión de que habla el P. Luis Lallement: franchir le pas — dar el paso adelante en el amor<sup>2</sup>, una nueva economía del amor, una nueva jerarquización de los valores religiosos, es el objetivo inmediato, y la condición necesaria para crear la disposición final, en todo poder amar y servir a su divina Majestad.

Que se suponga un *mínimum* de vida religiosa en el ejercitante de mes, surge de las anotaciones, de los presupuestos, y especialmente del Directorio dictado por San Ignacio al P. Victoria, cuyas son estas palabras:

«No parece que conviene exhortar a ninguno que se encierre para hacer los ejercicios, si no tuviere estas condiciones o las más notables de ellas. Primero, que sea sujeto de quien se tenga concepto que será no poco fructuoso en la casa del Señor, si fuera llamado a ella. 2.º que ya que no tenga talentos tan aventajados de arte o ciencia adquirida o otras cosas semejantes, que a lo menos tenga edad y competente ingenio para poderse aprovechar. 3.º que sea tal que pueda determinar de su persona,

---

<sup>1</sup> LEÓN XIII *al Clero de Carpinetto*, citado por ORA A. *Ejercicios espirituales*, Madrid, 1941, p. 781.

<sup>2</sup> MHSI, *M. Ig. Exer. et Direct.*, pp. 785-786.

etiam para estado de perfección, si Dios fuere servido de llamarlo a ella. 4.º que tenga buena y honesta presencia, etc. 5.º que no esté tan afectuado a alguna cosa que sea difícil traerlo a que se ponga en igual balanza delante de Dios, *mas antes que esté angustiado en alguna manera, con el desseo de saber qué haya de hacer de su persona y ambiguo*; y quanto más apto fuere para el Instituto de la religión y para la Compañía, simplemente hablando, es más apto para encerrarse a hacer los ejercicios. Los que no tienen estas disposiciones, ni se espera que con facilidad se podrán traer a equilibrio en sus cosas, o son casados, o religiosos, o inhábiles, no les han de dar los ejercicios, en especial quando hubiese otros a quienes los dar, o otras legítimas ocupaciones, pero déseles el ayuda competente, como la primera semana, exhortándoles que se recojan en alguna parte lo más que pudieren. . . Puédeseles dar otra ayuda de algunos ejercicios de las otras semanas, del modo de orar y examinar la conciencia, y otras cosas semejantes ».

Algunos modos de exhortar a hacer los Ejercicios indica el santo « y quanto más de lejos mejor, « salvo que ellos entiendan la excelencia dellos y la paz que queda en el ánimo a los que bien los hacen y el gran fruto y lumbre que se saca dello para saberse gobernar en cualquiera estado que esté bien y en servicio de Dios, dándose ejemplo de algunos que los han hecho, que no se han determinado de entrar en religión, porque este temor de pensar, que se entrarán en religión, o que no los hacen otros sino religiosos o tales personas suelen ser causa que tengan aversión para no los hacer »<sup>3</sup>.

« La noche que se recogiere no ha de hacer otra cosa, salvo que se prepare y disponga a hacer dichos ejercicios perfectamente y como noble caballero de Jesucristo, como en cosa que tanto le va, animándole para que sea muy solícito según aquello (*Maledictus qui facit opus Dei negligenter*) y símplice como la paloma, interpretando siempre en buena parte todo lo que con él se hace y dice y prudente como la serpiente. . . y para esto, si no se ha confesado y comulgado, y lo suele hacer con frecuencia, lo podrá hacer antes que entre en el Fundamento etc. . . »<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> MHSI. *M. Ig. l. c.*, p. 787.

<sup>4</sup> *l. c.*

Según esto, el Principio y Fundamento se considera en estado de gracia.

Más adelante, el santo se ocupa expresamente del P. y F. Es una larga cita, que no podemos omitir, porque nos explica perfectamente su finalidad:

« Después se le da el Fundamento, declarándosele de manera que él tenga ocasión de hallar lo que busca. Convendría hacerle el camino de esta manera: Para que sintáis la dificultad que hay en usar indiferentemente de los medios que Dios nuestro Señor nos ha dado, para que podamos conseguir el fin para nos crió; y para que conociendo esto os pongáis totalmente en sus manos, pues aquí está el fundamento de que halleemos lo que desseamos; mirad que algunos, tomando la vía de la religión, por no haber perseverado en ella, ni querido sugetarse al suave yugo del Señor, se han ido al infierno, porque se han salido della, y apóstatas muerto por su culpa. Otros, entrando en religión, que en el mundo no podían vivir sino pecando y ofendiendo a Dios o crecían poco en el Señor, etc., han venido a ser santos; y si se casaran pudiera ser que se fueran al infierno: y assí por orden de todos los otros estados, unos con las riquezas han ganado el cielo, y otros con ellas el infierno. Pues siendo esto assí, y que de parte de los estados no venga esta malicia, cierto viene de parte nuestra, que sin pensar nos entramos en cosas e inclinamos nuestros ánimos, sin considerar si conviene al servicio de Dios, si es vocación, si por aquella vía podré ir mejor y conseguir el fin para que Dios me crió. No todos pueden ser religiosos, quia qui potest capere, capiat, dice el Señor; dando a entender que hay algunos que no lo pueden; y que los que lo pueden, que si quieren ser perfectos, imo etiam salvos en cierto modo, que es menester que lo tomen; porque parece que sea precepto, pues dice: qui potest capere, capiat, en caso que entendiesen que en el siglo no pudiesen guardar la ley de Dios N. S. o que la evidencia de la vocación les obliga a seguirla. Pues cierto es, que habiendo esta dificultad y no sabiendo lo que más nos conviene, que es menester que totalmente nos resignemos en las manos de Dios nuestro Señor, para lo cual considerarcéis este fundamento bien. Podrále dividir en tres partes: 1.º el fin para que Dios le crió; 2.º los medios; 3.º la dificultad que hay en tomar este o aquel, sin saber cierto el que más conviene, según lo ya dicho,

y el daño que desto viene, para que de aquí nazca el ponerse en equilibrio »<sup>5</sup>.

Brevemente se ocupa del P. y F. el P. Polanco, en su Directorio: « Ante omnia consideratio ultimi finis proponitur, quod ideo fundamentum vocatur, quia totius aedificii moralis basis est; et punctis declaratis breviter, admoneatur qui se exercet ut reflectat ad se considerationem, quomodo scilicet hactenus se habuerit ad finem et media, et quomodo se habere velit in posterum »<sup>6</sup>.

Esta base del edificio moral, o fundamento, debe apoyarse sobre una inquietud religiosa, en la mente de S. Ignacio. En efecto, éste desea que el ejercitante se encuentre *ambiguo, que esté angustiado en alguna manera con el deseo de saber qué haya de hacer de su persona*; el P. y F. se nos presenta como una solución intelectual a un problema precedentemente planteado. Podrá plantearse esa inquietud dentro de los Ejercicios, pero se supone un ejercitante que viene a resolver un problema que le agita e inquieta. Por ello no vemos en la forma literaria, absolutamente nada que sea provocativo de emociones o tienda a mover la voluntad. Alguien ha confundido esto con un frío racionalismo, lógica férrea, tesis filosófica incapaz de provocar en su sequedad, ningún afecto de devoción. No es ésa su finalidad, sino simplemente, quedar *en equilibrio*, cuanto al uso de los medios —y todas las creaturas lo son— estimándolas en adelante en su calidad de tales, es decir medios, ya que irremediablemente son insuficientes para hacer la plena felicidad humana, son peligrosas, por la tendencia que tienen y tenemos de erigirlas en último fin, y por el hecho, de que tenemos de ella el uso pero no la entera propiedad, uso por otra parte condicionado, por la voluntad de Dios, en cuanto las ha puesto a nuestra disposición, para que nos ayuden en la consecución del fin.

Pero si esto es así, con respecto de los medios, lo contrario ocurre con respecto del fin. El eco de la frase evangélica: Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma, resuena como música de fondo: es el ambiente en que se desarrollará la consideración. Todo el interés, la atención del ejercitante ha de ser absorbida por la frase primera: El hombre es

<sup>5</sup> *l. c.*; p. 792.

<sup>6</sup> MHSI, *M. Ig.*, *l. c.*, p. 807.

criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y *mediante esto salvar su ánima* » =23=.

La idea del fin, el deseo del fin, el amor del propio fin, y en función de él, deseo y amor de los medios, es el andamiaje sobre que se construye la construcción ignaciana. Sobre el fin, no cabe indiferencia, ni puede hablarse de ella; no cabe elección: el fin es uno y para todos el mismo: Dios poseído.

No se trata de una construcción irreal, meramente filosófica, como han entendido autores, dignos exponentes, por otra parte, del P. y F.<sup>7</sup> destinada a obtener la convicción de la dependencia total del hombre en su ser y operación. Esta, como hemos visto, ya se supone al comienzo de los Ejercicios.

Dos hechos reales condicionan esta construcción del P. y F.: la existencia de un fin último<sup>8</sup>, el fin revelado, Dios poseído: *Deus omnium rerum principium et finis*<sup>9</sup> y por otra parte, el hecho de que todo lo que el hombre quiere lo quiere por el último fin<sup>10</sup> su propio bien, el cual bien, si no se apetece como perfecto (y es el fin último) se apetecerá como conducente al bien perfecto: porque siempre el comienzo de algo se ordena a su compleción; como se ve en las obras de la natura, lo propio que en las obras de arte: y así todo inicio de perfección se endereza a perfección consumada: que no es sino por el último fin »<sup>10</sup>.

El hombre normal no puede querer el mal en cuanto mal, « el perverso hace lo que sabe es mal, porque se le aparece como bien para sí: como una superafirmación de su yo, como una afirmación de su voluntad resentida o desesperada, como una vindicta contra la odiada ley o una venganza contra la vida. Una cosa es que algo sea objetivamente un mal y como tal aprehendido (sin lo cual no hay pecado) y otra que yo lo aprehenda como un mal absoluto *para mí*: en cuyo caso es simplemente imposible que lo quiera »<sup>11</sup>.

Sobre este doble presupuesto se asienta el Fundamento, cuya formulación, a primera vista, pudiera parecer antropocéntrica, no suficientemente desinteresada. Que pueda haber desor-

<sup>7</sup> *La Interpretación auténtica de la Meditación Fundamental.*

<sup>8</sup> *S. Th.*, I, II, q. I, a. 4, c.

<sup>9</sup> *Concilio Vaticano*. Sess. III.

<sup>10</sup> L. CASTELLANI, S. I. *Summa Theologica de S. Tomás*. Nota a la I-II, q. I, a. 6, c. (tomo V, p. 41).

<sup>11</sup> *Con Vatic.* Collectio Lacensis VII. Denzinger, 1785.

den en el amor propio, ya se ha afirmado más arriba. Más aún, el P. y F. tiende a corregir las afecciones desordenadas, dando una norma de ordenación. Los Ejercicios todos se ordenan a eso: la ordenación de la vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea. El pecado no está precisamente en amarse demasiado, sino en amarse poco. Decía un predicador: nos amamos poco y mal, debemos amarnos mucho y bien.

Llegamos con esto al punto central de nuestra investigación respecto al ordenamiento del amor propio en el P. y F., que en gracia de la claridad, desenvolveremos en los siguientes puntos:

- 1) el fin del hombre,
- 2) la gloria de Dios,
- 3) el amor del fin,
- 4) la doctrina del Principio y Fundamento,
- 5) la lógica del Principio y Fundamento,
- 6) proyecciones del Principio y Fundamento en los Ejercicios,
- 7) conclusión.

#### 1) *El fin del hombre.*

En la sesión III, capítulo II del Concilio Vaticano, se enseña: *Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; . . .*<sup>12</sup>.

«Si bien es verdad que el Concilio directamente enseña, como revelada, la potencia activa de la humana razón para conocer con certeza que Dios es la causa primera y el fin último de todas las cosas, sin embargo, si es una verdad formal y explícitamente revelada que el hombre puede conocer con certeza a Dios como principio y fin de todas las cosas, necesariamente se sigue que es formal e implícitamente revelado que Dios es el fin de todas las cosas. Dios, que es la infinita verdad, no puede revelar la potencia activa de conocer con certeza algo que no sea verdad; de donde se sigue, que revelando Dios la activa

---

<sup>12</sup> PHILLIP DONNELLY, S. I. *The end of creation*. Theological Studies 1943, p. 18.

potencia de conocer con certeza un objeto definido, Dios garantiza la verdad del objeto que puede ser reconocido. De donde, si Dios es el fin de todas las cosas, sin excepción, debe ser el fin sencillamente último »<sup>13</sup>.

Pero la doctrina del Concilio, no se reduce a esto. Frente a los errores de Hermes, el Concilio precisa la doctrina católica; recordemos la doctrina condenada, para entender el sentido de la definición:

- a) Dios no es libre de crear, sino que necesariamente quiere toda finita bondad por él conocida;
- b) La santidad es el atributo divino por el cual debe crear;
- c) Con la creación, se aumenta la perfección divina;
- d) La perfecta felicidad del hombre es el único fin del creador y de la creación;
- e) La gloria extrínseca de Dios, de ninguna manera puede ser el fin de la creación<sup>14</sup>.

A estos errores, el Concilio, opone la verdadera doctrina: « Unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum cœli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectum... »

« Hic solus verus Deus bonitate sua et «omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio» simul ad initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam »<sup>15</sup>.

En la exposición de motivos y en las respuesta a las enmendaciones propuestas, aparece claro el sentido de la definición:

« ... Exponitur primo motivum creationis, scilicet «bonitate», deinde causa efficiens creationis, «omnipotenti virtute», et demum finis creationis, «non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem per bona quæ creaturis impertitur »<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Theological Studies*, p. 9-17.

<sup>14</sup> DENZINGER, 1782-1783. Cf. *Conc. Lateranense*, IV, Denz. 428.

<sup>15</sup> *Colec. Lac.*, VII, col. 110.

<sup>16</sup> *Colec. Lac.*, VII, col. 92-93.

Respondiendo a las enmendaciones propuestas, al tratar de la 23, dijo el Relator del Concilio:

« Si de fine creationis seu de fine creatoris potius sermo est, iuxta nostrum concipiendi modum debemus tres in Deo causas distinguere, sc. causam exemplarem, causam moventem, et causam efficientem. Causa exemplaris est essentia Dei in quantum est imitabilis ad extra; hinc creatio est quaedam imitatio Dei ad extra, quaedam manifestatio eius sempiternae virtutis et bonitatis. . . Hanc manifestationem Deus in creando non potest non velle, non potest non intendere; nam est actui ipsi immanens, qui se habet ex parte obiecti, ut dicunt scholastici: ideo iure infertur, manifestationem perfectionis divinae finem creationis esse ex parte creantis; sed in quantum res considerantur in causa exemplari, sunt solummodo creabilis et possibles. Nam cum Deus sit in se et ex se infinite perfectus, imo abyssus perfectionis; haec perfectio creando non augetur et non creando non iminuitur. Ut ergo res creabiles reapse creentur, recurrendum est ad causam moventem seu impellentem, ut Catechismus Romanus loquitur: haec causa movens est bonitas Dei, quatenus Deus est non solus imitabilis (ad extra) sicut in causa exemplari, sed etiam summe communicativus seu, ut S. Thomas loquitur, summe diffusivus sui. Haec bonitas Dei, ut Catechismus loquitur, impellit ut ea vocaret ad esse quae non erant, et quidem non ea ex causa ut finem aliquem assequeretur, quod contradiceret summe agenti Deo; sed ut bona sua communicaret, seu ut immensae bonitatis suae, sicut in emendatione habetur, ineffabiles divitias liberali sua munificentia effunderet per bona creaturis impertita. Tertia demum causa consideranda in Deo est causa efficiens, et haec est omnipotentia Dei, seu omnipotens eius voluntas et virtus. . . In hac emendatione sermo est solummodo de fine movente, non vero de fine qui descendit de causa exemplari<sup>17</sup>.

Respondiendo a la enmienda 24 propuesta, dice el Relator: « . . . proponitur addi debere vocem communicanda post manifestandam, sed Deputatio hanc additionem non accepit, et quidem ex eo, quia in sequentibus «per bona quae creaturis impertitur»

<sup>17</sup> *Id. loc.*

utique idem continetur, quod auctor huius commendationis proposuit<sup>18</sup>.

Por el contrario, la enmienda 25 proponía que se quitasen las palabras « per bona quae creaturis impertitur ». Responde el Relator: « Haec verba debent manere, quia designant finem creationis, qui descendit ex causa movente Dei... »<sup>19</sup>.

De lo dicho se sigue que el fin de la creación, considerando de parte de Dios creador, no puede ser otro, que la Infinita Bondad o en otros términos, Dios mismo. Por lo menos, esta proposición es teológicamente cierta. Puede deducirse del siguiente raciocinio:

Dios es libre al crear. —Pero la voluntad creadora debe moverse por algún bien conocido — es así que un bien finito no puede ser motivo último del querer divino — Luego la Bondad infinita es el fin último del Creador, en el acto de crear<sup>20</sup>.

Queda clara la mente del Concilio, respecto del fin de la creación de parte de Dios —finis operantis creationis— considerada la intención del Concilio, que estableció por boca del Obispo Simor, al presentar el esquema de definición: « Secunda paragraphus huius capituli apponitur contra eosdem nominatim errores, sed etiam contra eos qui *Ecclesiam catholicam calumniantur, dum docet mundi creationem esse propter gloriam Dei, quasi nempe Deum sisteret suae propriae utilitatis et sui proprii commodi studiosum, et quasi Ecclesia negaret finem operantis fuisse bonitatem suam, sicut Catechismus Concilii Tridentini dicit, ut nempe bonitatem suam creaturis impertiretur: contra hos errores diriguntur canones...* »<sup>21</sup>.

De acuerdo a lo que dijimos al principio de este capítulo, al citar el texto del Concilio: Deum principium et finem certo cognosci posse, se sigue que el fin de todas las cosas y el fin del creador al crear, es uno e idéntico: Dios, la Infinita Bondad de Dios.

## 2) *La gloria de Dios.*

La gloria de Dios, sin detenernos demasiado en definiciones —se suponen las nociones— es doble. La intrínseca, que se

<sup>18</sup> *Id. loc.*

<sup>19</sup> *Id. loc.*

<sup>20</sup> *Theological Studies, l. c.*

<sup>21</sup> Colec. Lac. VII, col. 86.

confunde con la infinita Bondad, el conocimiento y amor de sí que constituyen la vida íntima de la Santísima Trinidad, en la que consiste la perfecta felicidad de que Dios se goza eternamente, y a cuya participación llama a las creaturas, principalmente las racionales, que se harán capaces de ella, por el lumen gloriae, que se les concede según los méritos adquiridos, en virtud de la Redención y por obra de la gracia. Cuando se habla de la bondad infinita, de la infinita felicidad, del motivo « ad manifestandam, ad communicandam suam perfectionem per bona quae creaturis impertitur », no se habla de otra cosa que de la gloria intrínseca de Dios, de su bondad, de su felicidad: Ego ero merces vestra magna nimis. . . Dios no nos dará algo, sino que se dará a sí mismo a sus creaturas racionales, en la gloria. Es por lo tanto, la gloria intrínseca de Dios, algo increado, infinito, que se confunde con la divina esencia.

La gloria extrínseca de Dios, evidentemente, no es algo increado, infinito. Nada fuera de Dios puede serlo. Es por lo tanto algo creado, y como tal, tiene a su vez por fin último, la gloria intrínseca divina. La gloria extrínseca, no puede ser un fin, el fin último digno de Dios, ni lo es tampoco de las creaturas: Deus est omnium rerum principium et finis. La gloria de Dios, extrínseca, no es otra cosa que la comunicación de su bondad, por el conocimiento y el amor, en las creaturas racionales, y es ésta la gloria formal de Dios, extrínseca, o por la participación mayor o menor de sus perfecciones o el vestigio de la divinidad en la armonía de lo creado, y es ésta la gloria objetiva extrínseca.

De lo expuesto se sigue, que la gloria extrínseca, de ninguna manera puede ser el fin supremo, el fin último, sino en cuanto puede ser último entre los fines creados. « Communicatio bonitatis non est ultimus finis sed ipsa bonitas divina, ex cuius amore est quod Deus eam communicare velit »<sup>22</sup>.

El Concilio Vaticano, en el canon V de la Constitución de Fide, define expresamente: « . . . aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit »<sup>23</sup>. Esta condenación, como claramente aparece de las palabras del Obispo Simor, es contra los Hermesianos y Guntherianos.

<sup>22</sup> *De potentia*, q. 3, a. 15, ad. 14.

<sup>23</sup> Colec. Lac. VII, col. 116.

Por esta razón no fué aceptada la enmienda 45, que pretendía suprimir el párrafo tercero citado. El Relator, se opone en los siguientes términos: Utique de fine creati et non de fine creantis sermo est, quia dicitur in canone « aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. », ergo agitur de fine creati seu de fine creaturae. Ergo vult quod eradatur canon iste. Maior pars, imo maxima pars Deputationis hanc emmendationem reiciendam putavit, et quidem ex causis quas iam attuli, ubi agebatur de fine creatoris, et quas deberem repetere multo magis hic loci, ubi agitur de fine creaturac sive de fine creati »<sup>24</sup>.

Por su parte, la enmendación siguiente, —46—, pretendía que se añadiesen al canon las palabras: « *ut ad creationis finem primum seu ultimum* ». Responde el Obispo Gasser: Optima sunt ista et in se etiam omnino vera. Nam utique, *omnis creatura destinata est et refertur primum et ultimo ad Deum ipsum, et felicitas creaturae est subordinata huic ultimo fini*; quia solummodo potest felicitas ista acquiri tendendo ad Deum, proinde agnoscendo finem ultimum, gloriam Dei. Et insuper, etiam ea ex causa est felicitas creaturae subordinatus finis creaturae, quia etiam ii, qui non sunt beatificandi, sed potius damnandi, ad gloriam Dei conferunt, quamvis felicitate sua frustrentur. Ergo certa sunt omnia: sed nihilominus Deputatio de Fide non potuit huic emmendationi accedere, saltem maior eiusdem pars, et quidem solummodo ea ex causa, quia Deputatio de Fide putavit, cum error iste sub anathemate proponatur, ergo tamquam haereticus praescribatur, sufficere dicere illis anathema esse, qui negaverit, mundum ad Dei gloriam conditum esse »<sup>25</sup>.

La clara distinción entre *el finis operantis* y *el finis operis* permite establecer que el finis operis es la gloria de Dios, y esto es dogma de fe, definido por el Vaticano. Que se trate de la gloria extrínseca, no cabe duda posible. Como lo dijo el Relator, la doctrina expuesta en los cánones, es la condenación de la doctrina positivamente expuesta en los capítulos. Ahora bien, la doctrina positiva correspondiente al canon V, parágrafo 3, se contiene en las palabras « *per bona quae creaturis impertitur* », mantenidas en la redacción a pesar de las enmiendas (vide supra). De manera que la manifestación o comunicación de la di-

<sup>25</sup> *Id. loc.*

vina perfección, por los bienes que imparte a las creaturas, la manifestación de sus infinitas perfecciones, mediante su participación creada, es el fin de la creación, de la creatura, es decir, la gloria extrínseca de Dios, de la cual dice S. Tomás: « Deus gloriam suam non quaerit propter se, sed propter nos »<sup>26</sup>, o como lo explica en otro lugar: « Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet, per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subicitur, et in hoc eius perfectio consistit »<sup>27</sup>.

Si se pretendiera de las palabras del canon V, concluir que la gloria extrínseca de Dios es el fin último, simplemente, encontraríamos al Concilio en contradicción consigo mismo, habiendo declarado más arriba: Deum omnium rerum principium et finem.

Sobre la coincidencia de los grandes teólogos, Santo Tomás y Suárez, con la doctrina del Concilio, cf. Phil. Donnelly: *Saint Thomas and the ultimate purpose of creation*<sup>28</sup>.

Sírvanos de resumen de la doctrina católica sobre el fin del hombre, la siguiente cita del P. Billot<sup>29</sup>:

« De dos maneras se puede entender la asección: Deus dicitur propter finem suae ipsius gloriae velle creaturas. La primera, y es la mente de muchos autores, entendiendo por gloria de Dios, la gloria que Dios buscaría de las creaturas, que sería como un suplemento accidental o añadido a su gloria esencial por la que es en sí mismo eternamente glorioso. De otro modo, por la misma gloria intrínseca a Dios, difundida en el ser, manifestada, propagada ad extra, de la cual difusión no sobreviene nada a su infinita e inefable gloria intrínseca, a no ser una mera relación de razón, de las creaturas que le participan, conocen, alaban.

*Ahora bien, la primera manera, ni siquiera puede plantearse.* La gloria que le dieran las creaturas sería para Dios como un medio de enriquecerse, y sería un fin para Dios, semejante al fin que se constituyen algunos hombres mundanos, de los cuales se

<sup>26</sup> II-II, q. 132, a. 1, ad. 1.

<sup>27</sup> II-II, q. 81, a. 7.

<sup>28</sup> *Theological Studies*. 1941, p. 53 ss.

<sup>29</sup> *De Deo uno et Trino*. Ludovici Billot, S. I.

dice: *vani vanam accipiunt*, los cuales son vituperados por la divina palabra y la autoridad de los santos. . .

De la segunda manera debe entenderse: Dios creó el mundo para su gloria. Es preciso, que el fin del querer divino sea algo intrínseco a Dios, no extrínseco, no creado sino increado; algo no a adquirir por Dios, sino comunicado por Dios; algo en fin, pretendido, *non ut sit Deo bonum*, como aportando algo a su bienaventuranza, sino por el contrario, *quia est Deo bonum: bonum inquam quod est omnis boni bonum, bonum unde omne bonum, cui non additur quid sit ipsum bonum; denique bonum quod condecet liberaliter communicari ad extra quantum est possibile, quodque, praecise quia ipsum condecet, fuit de facto in creatione mundi effusissima largitate communicatum* ». Ne ergo, *somnies, gloriam quae a nobis est, intendi a Deo in additamentum, quamvis accidentale, ad gloriam essentialem qua est a se ipso gloriosus, sed magis considera, quod ex ea nequaquam fit Deus quacumque ratione gloriosior, sicut sol ex repercussu sui luminis clarior. Nihil aliud est gloria quae a nobis provenit Deo, nisi quaedam repercussus increatae gloriae qua fulget in profundis suae divinitatis: cui solius gloriae amore, ratione iam dicta, vult Deus quidquid vult alia a se, et in qua sola tamquam in fine omnium rerum ad extra pausat et quiescit divinus amor* ».

Podemos decir, que Dios quiere su gloria extrínseca, no como motivo o razón de su acción creadora, ni como supremo y último fin de la creación sino en cuanto es la manifestación y comunicación de la divina Bondad.

La gloria, fin primario de las creaturas, la gloria extrínseca, es ella misma una creatura, y considerada en su universalidad, en la manifestación divina por la armonía y perfección del universo, es según Santo Tomás el principal bien del universo: *Post bonitatem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi*<sup>30</sup>.

Esquemáticamente podemos resumir lo dicho en el siguiente cuadro:

<i>Finis operantis scilicet Dei:</i>	}	Causa exemplaris: <i>Essentia Dei imitabilis ad extra. Causa movens: Bonitas Dei, quatenus ipse est summe communicativus sui. Causa efficiens: Omnipotens voluntas et Virtus Dei.</i>
--	---	---

<sup>30</sup> 1, q. 22, a. 4, c.

<i>Finis cuius gratia:</i>	{ Deus, non creatura.
<i>Finis qui operis ultimus:</i>	{ Deus omnium rerum principium et finis.
<i>Finis quo ultimus:</i>	{ Manifestatio seu communicatio divinae bonitatis.
<i>Finis quo principale:</i>	{ Perfectio totius universi
<i>Finis cui:</i>	Sc. subicetum utilitatis: creatura non Deus.

En un sentido contrario, después de Lessio, muchos autores modernos con más o menos matices. Sólo nos interesa fijar la posición tradicional y la mente del Concilio, como elemento para juzgar la posición de S. Ignacio en el P. y F.

### c) *El amor del fin.*

El P. Pierre Rousselot<sup>1</sup>, en un trabajo publicado hace cuarenta años y que si bien, dice el P. Grandmaison, «no puede ser considerado sino un episodio en la vida intelectual de su autor», todavía sirve de punto de partida para el estudio del amor de Dios y el amor propio<sup>2</sup>, plantea el problema en estos términos: ¿Es posible un amor no egoísta, y si es posible, qué relaciones hay entre el puro amor altruísta y el amor propio que parece ser el fondo de todas las tendencias naturales? El problema del amor es semejante al problema del conocimiento: de una parte se pregunta uno, ¿cómo un ser puede tener conciencia de lo que no es uno mismo; de otra parte: si es dable, cómo el apetito puede tender a lo que no es su propio bien? De una y otra parte, la respuesta afirmativa se presenta tanto más difícil, cuanto más se profundiza la noción de conciencia y la noción de apetito». (Para los escolásticos) el conflicto no se planteaba al con-

<sup>1</sup> PIERRE ROUSSELOT, S. I. *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1908. Band. VI.

<sup>2</sup> GARRIGOU LAGRANGE, R. O. P. *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*. 1929. Editions du Cerf.: Excepción hecha de la palabra amor egoísta, el P. G. L. está conforme con el planteo del problema por el P. R. t, I, 66.

siderar a Dios como el fin último, sino al tratar de conciliar la definición de la voluntad humana: apetito del bien o de la felicidad, con la posibilidad de un amor de Dios tal, que hiciera al hombre capaz de sacrificar a ese Ser, distinto de él, sus bienes particulares y corporales y hasta la misma felicidad.

El P. R. Garrigou Lagrange, observa las dos soluciones filosóficas radicalmente contrarias, que se han dado a este problema: el subjetivismo y el realismo panteísta<sup>3</sup>.

El *subjetivismo*: negando o disminuyendo la realidad de nuestras representaciones mentales, negó necesariamente todo derecho al ser incognoscible, que llamamos Dios, para disputarnos el amor de nosotros mismos. Dios, creación de la mente, o postulado de la razón práctica, en tanto tiene algún derecho a nuestro amor, en cuanto es algo nuestro, hijo de nuestros pensamientos. *Naturale est, dice Santo Tomás*<sup>4</sup> *quod unumquodque diligat facturam suam*. Los últimos cultores de este subjetivismo, llevado al extremo, son más radicales aún: «No hay otro universo que el universo humano, el universo de la subjetividad humana»<sup>5</sup>.

El *panteísmo*, o realismo absoluto, al identificar al Ser con los seres, al universo con Dios, identifica el amor de Dios y del universo con el amor propio, dándole a lo más una superioridad formal sobre el amor egoísta.

Dentro del campo católico, sin llegar a esos extremos, el problema de la conciliación de ambos amores subsiste; la dificultad se planteaba claramente: *Unumquodque diligitur in quantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur... Ergo homo diligit magis seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo diligit magis Deum quam seipsum*<sup>6</sup>.

Si el amor de Dios *deriva* en algún sentido del amor propio, no parece lo bastante puro y no lo será hasta que la gracia destruya en alguna manera la natura, exigiendo hasta el sacrificio de la propia felicidad, deseo que pareciera retenernos en un cier-

<sup>3</sup> GARRIGOU LAGRANGE, I. c., p. 67. Cf. JOSEPH DE GUIBERT, S. I. *Etudes de Theologie Mystique*, Chap. VI, p. 239 ss. *Charité parfaite, désir de Dieu; gout de Dieu, service de Dieu*.

<sup>4</sup> S. THOMAS, in *Matt*, c. 10, 38.

<sup>5</sup> J. P. SARTRE: *L'existentialisme est un humanisme*. Ed. Nagel, p. 92.

<sup>6</sup> II-II, q. 26, a. 3, ad. 2.

to subjetivismo afectivo. Si por el contrario, nuestra natura nos inclina a amar a Dios sobre todas las cosas, objetivamente en sí mismo y por lo tanto, más que a nosotros mismos, la gracia no parece absolutamente necesaria para seguir tal inclinación y ello sería declinar hacia un naturalismo pelagiano, que recuerda la confusión panteísta de nuestra natura con la divina <sup>7</sup>.

La solución del problema, como bien lo notan los PP. Garrigou y de Guibert, no es solamente interesante desde el punto de vista especulativo, sino que dará el punto de partida para una orientación de la vida toda. Se trata en otras palabras, de la esencia de la caridad y de la esencia de la inclinación fundamental de la voluntad (G. L.); se trata como dice de Guibert, de saber, si la pureza necesaria del motivo de la caridad, expresada en la fórmula tradicional: « amar a Dios en sí mismo » excluye solamente el motivo interesado de los dones de Dios, distintos de él, o también, todo pensamiento de una posesión de Dios por aquel que le ama (p. 247).

### 1) *La cuestión en el siglo XII.*

El P. Rousselot, en la obra citada, investiga el problema, en los exponentes del pensamiento de la edad media <sup>8</sup>.

Los místicos del siglo XII, basábanse en que la caridad debe darse entre *dos personas*, « Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad seipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit ut esse caritas possit » <sup>9</sup>.

El amor, para los de la tendencia que llama el P. Rousselot extática, es tanto más amor, cuanto más pone al sujeto fuera de sí mismo. Cuanto más un autor cuide cortar hasta las últimas raíces del amor propio o satisfacción personal, más se acusará en él la tendencia que pone como fundamento del amor la *dualidad*. La nota característica, sería, según el P. R. la predominante atención sobre *la persona*, en lugar de *la natura*. Es porque el amor se concibe como tendiendo de una persona a una persona, que se le concibe como extático, como violentando las inclinaciones innatas, como ignorando las distancias naturales, como un puro negocio de la libertad. (Para Santo Tomás, explica el P. R.:

<sup>7</sup> GARRIGOU LAGRANGE, p. 71.

<sup>8</sup> ROUSSELOT, *opus cit.*

<sup>9</sup> *Homilia Sti. Gregorii*, in Evang. PL. 76, 1139.

la personalidad individual es concebida como una participación de Dios y así reentra en la natura). La idea implícita de la personalidad como independiente de la divinidad es la que ha impedido a la concepción extática llegar a conclusiones intelectuales netas: llegar a sus últimas conclusiones hubiera sido incompatible con el dogma, afirma el P. R.<sup>10</sup>.

Para Ricardo de S. Víctor, esta alteridad del amor, es de tal manera una perfección de él, que de esa cualidad, la alteridad o distinción de las personas, creía poder demostrar el misterio de la Trinidad divina: *Proprium autem amoris est, et sine quo, omnino non potest esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest esse amor iucundus si non sit mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor iucundus, sic nec amor mutuus potest deesse... In illa itaque vera felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse*<sup>11</sup>. Al mismo error, nota el P. G. L. llegó por otro camino Abelardo: *Deus itaque necessario tantum bonus est quantum bonus est, nec minui potest in bonitate, necesse est ut tam bene velit de singulis quam bene vult, et tam bene singula tractet quantum potest. Necessario itaque mundus esse voluit ac fecit...*<sup>12</sup>. Esta postura fué reeditada por Hermes, a quién condenó el C. Vaticano.

El otro exponente de esta postura extática, es, según el Padre R. San Bernardo, cuyos sermones contienen las fórmulas más violentas, aun cuando como sistematizador y teórico del amor, ha dejado ideas diferentes, de aquellas expresadas con tanto fuego. (Una vez más encontramos la diferencia del lenguaje espiritual o místico y el lenguaje racional o teológico. Es la misma verdad, expresada más perfectamente aunque menos racionalmente). La doctrina del amor extático, es según esto, para el P. R., *más una mentalidad que una teoría*. Cuatro caracteres anota el autor citado: dualidad del amante y del amado, violencia del amor, irracionalidad del mismo, el amor, fin en sí.

#### b) *El problema en Santo Tomás.*

Para la concepción extática, amar a Dios, es sobre todo perder su alma, para S. Tomás es recuperarla... La teoría de S. To-

<sup>10</sup> ROUSSELOT, p. 57 ss.

<sup>11</sup> *De trinitate*, PL. 196, 917; cf. 922-923.

<sup>12</sup> PL. 178, 1330.

<sup>13</sup> ROUSSELOT, p. 58.

más, representa menos una reaceión contra el pensamiento medioeval, que un esfuerzo para hacerlo más uno, más transparente a sí mismo<sup>14</sup>. Esta es también la opinión del P. G. L.

Para la concepción que el P. R. llama del amor físico o natural, el fundamento del amor está en la necesaria propensión de todos los seres a buscar su propio bien. Para esta concepción, hay entre el amor altruísta y el amor de sí mismo, una identidad fundamental, aunque secreta, que les hace la doble expresión de un mismo apetito, el más profundo, y el más natural de todos, o por así decirlo, el solo natural. Para S. Tomás, en pos de Aristóteles, el amor tiene en la unidad su razón de ser, su medida y su ideal. Hay una continuidad perfecta entre el amor de concupiscencia (amical) y el amor de amistad.

Por conocida la opinión del S. Doctor, parece que la mención de algunos lugares, baste a nuestro intento de mostrar su pensamiento: II II, q. 26, a. 13, ad 3: Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.

I, q. 60, a. 5, ad 2: Non est in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus ».

### e) *La distinción entre el amor físico y el amor extático.*

El P. Roland Gosselin<sup>15</sup>, a propósito del deseo de la felicidad, como argumento de la existencia de Dios, reprocha al P. R. el haber prescindido, en la exposición de la doctrina de S. Tomás, del *realismo* del amor, su alteridad, en una palabra, insistiendo demasiado en las diferencias, que más bien son dos aspectos de un todo complejo, que una verdadera oposición.

Supuesto el valor de verdad del axioma aristotélico: verum et falsum in anima, bonum autem et malum in rebus, concluye que el bien universal, objeto del querer de la voluntad, existe también en las cosas, y que por lo tanto el acto esencial de la voluntad exige la realidad del bien absoluto. Este argumento, lo explica el P. R. G. diciendo: De suyo, el amor tiende hacia un bien real. A diferencia de la inteligencia, que para conocer las cosas las atrae a sí y en sí, la voluntad tiende hacia las cosas. El conocimiento tiene lugar por recepción en el espíritu... el

<sup>14</sup> ROUSSELOT, p. 43, cf. G. L., p. 102, nota.

<sup>15</sup> *Revue des sciences philos. et theolo.* 1924, p. 163.

realismo de la voluntad y en general de todo apetito, es mucho más directo, más absoluto. El amor es una tendencia, un movimiento hacia lo real.

Este realismo del amor (que no descansa en la posesión de lo representado como tal, sino que tiende a lo representado podría parecer divergente con la tendencia subjetiva, ego-céntrica, en la cual se ve generalmente el carácter principal del amor para S. Tomás. A continuación explica la mente del S. Doctor: Para que un bien impresione a una tendencia, es necesario entre ellos una cierta vinculación. El bien perseguido por el individuo, debe agradarle; no le conviene si no perfecciona alguna al menos de sus potencias. Sin esta armonía fundamental, el bien no tiene influencia sobre la tendencia: *no es su bien*. Pero establecido el vínculo, se supone que el objeto es bueno en sí mismo. *Tal ser no es mi bien sino por que es un bien*. Si es deseable, lo es porque en alguna manera es perfecto. Cuando S. Tomás establece las relaciones entre el bien y el deseo, la definición del bien con respecto del ser, siempre da como principio de lo deseable la perfección del ser. La razón de bien, en tanto que se distingue de la razón de ser y motiva el deseo, es lo perfecto. Una relación de amor puede establecerse, en consecuencia, entre tal objeto, en alguna manera perfecto y un tal individuo.

Pero la conveniencia que hace nacer el amor sería inexistente, sin una realidad, sin una perfección que convenga. En el orden metafísico, es decir, en el orden real por excelencia, el bien precede al amor... Ahora bien, un objeto puede ser subsistente o existir en otro (I, q. 60, a. 3, in c.). Si es accidente por naturaleza, o lo que es lo mismo, sólo se ama lo que es accidental, el amor no puede encontrar en él su término. Se amará tal objeto pero queriéndolo para un sujeto en el cual pueda existir. Este sujeto puede ser el sujeto que ama u otro. Pero si la elección es entre individuos iguales, la preferencia espontánea será en favor de quien ama, a consecuencia de la unión incoada por el deseo, entre él y lo que ama. Es el amor de concupiscencia. El amor tiende hacia el bien real, pero retorna al sujeto, por exigirle el mismo bien amado, ese retorno, en alguna manera. Si por el contrario, el bien amado es subsistente y amado como tal, el amor se termina en él. Solamente la conveniencia de donde

nació ese amor y que vinculó primeramente al amante y al amado, mantiene en el mismo rango su influencia. El objeto subsistente puede identificarse absolutamente al sujeto que ama. A causa de esta unidad, que sobrepasa toda otra unión, el amor propio, que es amor de benevolencia y no de concupiscencia, es el más fuerte de todos. Pero puede darse otro caso. La persona amada puede ser del mismo rango o valor: igual. Se le ama entonces como a sí mismo, bajo el preciso respecto que nos une a ella. Pero el amor tiene su término en ella, en su personalidad, se le ama por ella misma y en vista de ella. ¿Es inferior y en alguna manera miembro de quién ama, vg. un hijo? Se le amará también por ella misma, pero como parte de sí. Si por el contrario es superior, y quien ama le está en alguna manera subordinado, quien ama se amará a sí mismo como parte de ella, y le amará a ella más que a sí mismo. Tal es la relación del individuo con la sociedad y más universalmente de toda creatura con Dios. La natura del ser amado lleva en este caso al amor, más allá del deseo, pero aun más allá del amor propio. Esta es la razón por la cual S. Tomás enseña que el hombre o el ángel, por natura, ama espontáneamente a Dios más que a sí mismo, al igual que hace cualquiera otra creatura, aun los irracionales, a su manera. En esto permanece S. Tomás en la lógica más simple y recta, consecuente con su teoría del amor. Solamente si se pierde de vista el rol primordial del objeto, en el amor, puede extrañar la consecuencia.

Porque en la misma concupiscencia, el realismo del amor aventaja al realismo del conocimiento. Comparando lo verdadero y lo bueno, como perfecciones de un sujeto, la diferencia es la siguiente: lo verdadero como tal, es una perfección determinada, limitada, la perfección de la inteligencia; lo bueno, es sin más, perfección. Pero todavía, la perfección que lo verdadero da a la inteligencia, ¿qué le da del ser conocido? Su *especie*, dice S. Tomás: (De ver. XXI, a. 1, et 3). Por el contrario, la perfección como tal, el bien, es lo real en sí. Solamente a este título, el ser puede tener razón de fin para el sujeto al cual perfecciona. Si éste entra en posesión de su fin último, por la inteligencia, como efectivamente sucede —en los seres inteligentes— aun entonces, lo verdadero expresa el ser tanto que adaptado a la inteligencia y aprehendido por ella, pero el bien designa en

primer lugar el mismo ser en su realidad total absoluta. Y así el objeto es poseído del sujeto, que se goza de él más que de la visión por la cual le posee ».

De esta larga cita, parece que el amor deberá fundarse en la unidad de natura y también en la dualidad de persona, y que el amor extático, no se opone sino que se subordina al amor físico o natural, lo cual parece más claro, cuando se considera que en la mente de S. Tomás, el amor de Dios encuentra como fundamento y se identifica con el amor del último fin; el deseo de Dios, se identifica con el deseo del fin y al mismo tiempo, el amor extático, que saca al sujeto de sí, en esta vida al menos, y establece el amor de persona a persona, se funda en la dualidad, y tiene en cuenta las circunstancias en que el hombre se debate después de la caída original, se funda, como anota el P. R. al hablar de la posición de S. Tomás, en la necesidad, no ya de perder el alma, sino de recuperarla. No tendría el amor fundamento seguro si no se fundara en la realidad histórica en que el hombre se debate. Esta realidad nos dice que el bien privado, después del pecado, oponiéndose al bien último y universal, se presenta solicitando el amor del hombre y lo obtiene, en virtud de la potencia electiva, que puede establecer su fin en un bien creado, imponiendo así un límite al deseo espontáneo y natural del bien, y apartándose del bien incommutable —lo cual es el pecado—<sup>16</sup>.

La creatura racional en el estado natural o de naturaleza pura, podría amar a Dios naturalmente, más que a sí misma, y ello de un modo espontáneo, con el sólo concurso divino para pasar de potencia a acto. (*Dicendum quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc moventis* (I - II, q. 109, a. 3).

Pero el estado tal no existe. Hay una natura caída, vulnerata in naturalibus: expolita a gratuitis, en la cual la carne desca contra el espíritu y el espíritu contra la carne, en la cual el juicio y el querer son prevenidos por la concupiscencia, hay ignorancias en la mente, debilidades en el corazón, *fascinatio nugacitatis obscurat bona*: la fascinación de la bagatela obscurece los bienes verdaderos y la misma ley natural, *bonum fac, ma-*

<sup>16</sup> ROLLAND GOSSELIN, O. P. *Revue des Scien. Phil. et Theol.* 1929, p. 193.

*lum vita*, no puede observarse por mucho tiempo sin la gracia, que sana y eleva. Y así, aquella posibilidad natural del amor de Dios super omnia, no es posible sin la gracia (Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit —diligere Deum super omnia et plus quam se ipsum— secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae, sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei (1.c.).

La distinción entre la voluntad natural o apetito natural —voluntas naturae— y la voluntad racional o electiva —voluntas rationis— es fundamental para comprender el problema del amor.

Naturalmente el hombre tiende al amor de Dios super omnia: « Falsitas huius opinionis, (de la contraria) manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur; inclinatio naturalis, in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam, hoc ipsum quod et alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in se ipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi... Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturae, huiusmodi imitationem invenimus in rebus politicis: est enim virtuosi civis ut se exponat periculo mortis pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam se ipsum. Alioquin si naturaliter se diligeret plus quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et non perficeretur per charitatem, sed destrueretur »<sup>17</sup>.

No existe en ninguna creatura racional un único apetito natural —razón exige libertad y libertad no es otra cosa que apetito racional— sino que al individualizarse la substancia es-

<sup>17</sup> I, q. 60, a. 5; I-II, 109, 3; II-II, 26, 3.

piritual o natura racional, al constituirse en persona, se da la voluntad personal, el dominium sui, que puede coincidir o no con el dinamismo egocéntrico natural y vinculatorio, tendencia natural, o por lo menos puede contraponerse, desde que ya no es el bien en cuanto ser, el objeto de la voluntad racional, sino el bien en cuanto bien, es decir ut apprehensum y considerado bien: Bonum intellectum est objectum voluntatis. Y mientras no llegue el momento en que el sumo bien, arrastre en pos de sí, en el cara a cara de la gloria, la voluntad, saciando su capacidad de apetito, dejando la voluntariedad pero quitando de en medio la libertad, siempre quedará ese dominio o indiferencia ante los bienes limitados, que hacen posible el conflicto entre los dos apetitos.

Y ello no sólo en la natura caída. Caso contrario el primer pecado no sería tal. Elegir un bien que coincide con el bien natural y universal, fué tan posible como no elegirlo.

Con la gracia, ese amor no volverá a ser natural, a lo más connatural, pero todavía, a pesar de la gracia, quedará a la libertad personal, la elección libre, que se ordenará fundamentalmente a otra natura, pero no abstracta sino concreta, lo que no es lo mismo que decir limitada o finita, sino real, personal.

El problema del pecado, está tan íntimamente unido al del amor, —es la negación del amor natural por el amor electivo— que sólo la inteligencia del pecado, puede hacernos caer en la cuenta y condicionar la profunda verdad que encierra la doctrina y práctica del amor extático, como elemento subordinado para llegar de nuevo a recuperar, en lo posible, el amor natural o connatural de Dios sobre todas las cosas, sobre el propio amor de sí.

Que el aspecto ontológico domine sobre el aspecto psicológico, como lo anota de Guibert<sup>18</sup> es indudable: operari sequitur esse. Pero porque nuestra debilidad, en nuestro estado actual, no nos permite reunir en un solo movimiento la triple tendencia de la caridad que nos hace amar a Dios por sí mismo; a nuestros prójimos y a nosotros mismos por amor de Dios, es que debemos formar esos actos sucesivamente en nuestra vida espiritual, llevando nuestra atención ya a uno ya a otro de esos objetos.

---

<sup>18</sup> *Etudes de Theol. Mystique*, p. 251.

En la bienaventuranza eterna, esos tres actos no serán más que uno, el acto de amor completo que permanecerá in aeternum. El haber separado más de la cuenta uno u otro de esos objetos, que no caben en el mismo acto— en nuestro estado actual— no en razón de la diversidad de objetos formales, sino en razón de nuestra debilidad, es el origen de muchas de las confusiones y errores que en esta materia se han deslizado y que sobre todo aparecen, cuando se trata de la distinción entre la esperanza y el amor, el amor de Dios y el amor propio.

Pero basta con lo dicho, para nuestro intento. Una vez más, para terminar este capítulo, recurrimos a la doctrina de Santo Tomás. Más que en la Summa, destinada a los tirones, es en sus comentarios de la Escritura, que el Santo Doctor nos parece más libre de la concepción griega o racional.

Dice en efecto, comentando a S. Pablo: (*Phil. I, 23*): Dicendum est quod duplex est dilectio Dei, s. c. dilectio concupiscentiae, qua vult frui Deo et delectari in ipso, et hoc est bonum hominis. Item est dilectio amicitiae, qua homo praeponit honorem Dei etiam huic delectationi, qua fruitur Deo, et haec est perfecta charitas. Unde, neque mors neque vita, neque angeli, etc., Et subdit: optabam ego anathema fieri pro fratribus meis (*Rom. IX, 3*) Et hoc dixit, ut ostendat se esse perfectioris charitatis, quasi sit paratus propter amorem Dei et gloriam carere delectationis visionis Dei; et ideo hoc elegit et bene, tamquam magis perfectum ».

Resumiendo: parece que se ha asimilado demasiado el amor humano, considerado como tendencia natural, de parte de unos y otros, o con el amor divino, en cuanto Dios es caridad (caridad es distinto de amor-deseo: en Dios no puede haber tendencia o deseo) y éste es a nuestro parecer el defecto de los ex-táticos; o con el amor infrahumano o apetito ego-céntrico, y esta es la postura de los demasiado naturalistas, que pueden llegar al panteísmo. Quizá la justa calificación de este amor, que participa de la caridad divina, en el darse, y de lo natural en el deseo, la haya dado el P. de Lubac, diciendo que es el amor un centro centrífugo. El hombre es como un horizonte donde se encuentran y tocan lo divino y lo humano. Sobre lo natural, lo sobrenatural, sin destrucción, sino al contrario, elevación e integración.

CONCLUSION: *Exposición de Jean Mouroux en « Sens chrétien de l'home », (Aubier, p. 225-236).*

Ultimamente Jean Mouroux ha tratado el mismo problema. « Si se considera, dice, la caridad como una virtud, como una fuerza espiritual que invade y arrastra al alma, es evidente que ella tiende a Dios, que ella lo abraza, se goza en él. Pero si se considera estrictamente el acto de amor, la cuestión vuelve a plantearse: ¿la caridad es solamente deseo o don a Dios? Se ama la bienaventuranza del hombre o solamente el honor de Dios? ¿Deseo gozar de Dios o solamente glorificarlo? »

Aquí todavía la paradoja del amor es la única solución coherente y es menester afirmar al mismo tiempo los dos términos que se pretendía disociar: La caridad es a la vez deseo de Dios y don a Dios ».

La gradación ascendente, la expone Mouroux, en estos términos: « La caridad es deseo de Dios, es imposible que sea de otra manera. Ama a Dios como al fin último... que es al mismo tiempo el bien absoluto y su bien total.

El fin propio de este deseo es la posesión de Dios. Porque es el hombre un ser subsistente, sólido, inviolable, desea a Dios para sí, desea la vida eterna, que es Dios poseído como el principio y objeto del pensar, del querer y de la propia felicidad.

Este amor de deseo mira a la posesión, es un amor de Dios idéntico al amor a sí mismo, siguiendo la más alta exigencia de la tendencia natural, es amar su propio acabamiento y su plena participación de Dios, es amar la propia alma según la voluntad y el mandamiento de Dios, es amar como un ser que Dios quiere bienaventurado por la felicidad de esa posesión. Está incluido en la caridad el acto, por el cual el hombre se ama en Dios y por Dios y quiere gozar de Dios y de su gloria. Lejos de ser egoísta un tal amor, es consecuencia necesaria de nuestra condición de creaturas e hijos adoptivos.

Pero hay un amor más alto. Es el amor un don más que un deseo. Ahora bien, la caridad ama no a un ser limitado sino al ser infinito, al Dios adorable, la Belleza beatífica. Con una plenitud absoluta, sin límites y sin reservas, este amor será servicio y sacrificio. Lo será tanto más, cuanto que la caridad no viene a destruir sino a acabar y completar. La caridad se apodera

de esa tendencia de nuestra voluntad, que es el amor, y nos empuja hacia Dios, amor que sin la gracia retornaría impotente sobre sí mismo: la fortifica, la enriquece en Cristo, la desarrolla divinamente y la hace llevar mucho fruto. Esta tendencia es un amor sobre todas las cosas; la gracia no hace más que dilatar su potencia de don, purificar el movimiento de abandono en el Señor, cimentar y afirmar la actitud por la cual el alma se refiere totalmente a Dios, se somete enteramente a El, se fija cetera sobre esa vida, esa belleza, esa santidad, esa felicidad que Dios posee en sí y se entrega a El solo, mucho más de lo que ella puede aprehender de El y beber, por la sed ardiente de su deseo. Amor de adoración y de alabanza, de exultación y acción de gracias, de obediencia y de conformidad, de consentimiento y de abandono, de abnegación y sacrificio... ».

Este amor no se termina tanto a la posesión cuanto a la comunión. El centro no es ya el ser humano que posee, pero Dios al cual se une. El amor no desea tanto poseer a Dios cuanto darse a El y ser poseído de El. Entra en Dios, habita en El, permanece en El, se olvida de sí, para sumergirse enteramente en su fuente, en su modelo, en su fin. « Dios es un bien más grande que cualquiera otra cosa y más propio al hombre que cualquiera otra cosa, porque es más íntimo al alma que lo que el alma lo es a sí misma ». (III, *Sent.* d. 29, q. I. a. 3, sed c. 2). Es por lo que el alma se deja a sí misma para entregarse a Dios.

Cabe notar, por último, que la posesión y la unión son una misma cosa, aunque desde un distinto punto de vista. En el primer caso, el hombre atrae a Dios a sí; en el segundo se entrega a sí mismo a El. No existe ya más que una relación a Dios y así inaugura verdaderamente su unidad espiritual y su comunión de vida con El, con el Padre por el hijo en el Espíritu Santo, entregado, olvidado, desaparecido en el amor trinitario, y por ello mismo acabado en el momento mismo en que no se busca más a sí mismo.

Vivir para Dios: he ahí la última palabra de la caridad, querer el bien y el honor de Dios, emplearse en la instauración de su reino y en la gloria de su nombre, alegrarse de su belleza, de su santidad. Y todo ello, no como un extraño, sino como un rescatado: « Per participationem gratiae fit Deus et filius Dei, secundum illud. I. Ioan, 3,1: Videte qualem charitatem dedit

nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus » (*De car.* II, 15), entregado a Dios, como las diversas personas se entregan a sí mismas, injertados por Cristo en el movimiento eterno del amor infinito, asimilados al Hijo, que es alegre retorno al Padre, fijado en El, pasado en El, —porque El es Dios, porque El es el Señor, porque El es la gloria y la bienaventuranza ».

d) *la doctrina del Principio y Fundamento.*

Dice el P. Pinard de la Boullaye<sup>1</sup>: « el tono impersonal del Fundamento, su carácter filosófico, su presentación en marcado contraste con las meditaciones redactadas en Manresa parecen autorizar el atribuir su redacción como agregada al texto primitivo, sea en Alcalá, sea un poco más tarde en París ». Los argumentos en favor, así como la réplica al P. A. Codina, que trae el mismo autor, I. c. los omitimos en gracia a la brevedad.

Ya vimos el Directorio de S. Ignacio respecto al Fundamento, como asimismo sobre la sobrenaturalidad del mismo<sup>2</sup>; sólo nos queda antes de entrar en materia, recordar las influencias que seguramente entraron en la composición del documento<sup>3</sup>, remitiéndonos a los historiadores para la discusión del problema. Bástenos anotar las coincidencias, con dos obras que ciertamente Ignacio conoció: el *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo, y el *Enchiridium Militis christiani* de Erasmo de Rotterdam.

He aquí el texto de las *Sentencias*, que reproducimos de la edición Ad claras Aquas, 1916, de los PP. del Colegio de San Buenaventura<sup>4</sup>:

Libri II, Dist. I, caput III, in fine: « Credamus igitur rerum caelestium vel terrestrium, visibilium vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus. Cuius tanta est bonitas, ut summe bonus, beatitudinis suae qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes: quam videt et communicari posse et minui non posse. Illud igitur bonum, que ipse erat et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit, quia summi boni erat prodesse velle, et

<sup>1</sup> PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de Rédaction...* Beauchesne 1955, p. 15.

<sup>2</sup> Sobre el particular, cf. BOUVIER, I. c.; J. M. BOVER, en MANR. 1925, p. 321; PINARD, *Les Exercices Spirituels de S. Ignace*. Tomo I, 1947.

<sup>3</sup> WATRIGANT H., CBE. 1907, *La Méditation Fondamentale avant S. Ig.*

<sup>4</sup> p. 308-309.

omnipotentissime nocere non posse. (Hugo, *De sacramentis*, p. 2, c. 4; PL. 176, 208; cfr. *De diligendo Deo* c. a, PL. 40, 850).

Libri II, Dist. I, caput IV: Quare rationalis creatura facta est, id est homo vel angelus.

« Et quia non valet eius beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam (quae quanto magis intelligitur tanto plenius habetur) fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, et possidendo frueretur, eamque hoc modo distinxit, ut pars in sua puritate permaneret nec corpori uniretur, scilicet, Angeli; pars corpori iungeretur, scilicet animae. Distincta est itaque rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem Angelus, corporea vero homo vocatur, ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturae primam causam habuit Dei bonitatem » (*De Diligendo Deo*, l. c. Hugo: *Summa Sententiarum*. PL 176, 79, trst. 2, c. 1). « Ideoque, si quaeritur, quare creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest: propter bonitatem eius. Unde Augustinus, in libro de Doctrina Christiana: Quia bonus est Deus, sumus, et in quantum sumus, boni sumus ». (Lib. 1, c. 32, n.º 35; PL. 40, 859, ss.).

« Et si quaeritur, ad quid est creata rationalis creatura, respondetur: ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo, in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim, perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem et ad creaturae utilitatem». « Cum ergo quaeritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: propter Dei bonitatem et suam utilitatem; utile est ipsi servire Deo et frui eo». « Factus ergo Angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia Creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget, sed ut serviret ei ac eo frueretur, cui servire regnare est. In hoc enim proficit serviens non ille cui servitur. Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur, et ipse serviret, ut acciperet utrimque, et refluere totum ad bonum hominis, et quod accipit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus ab homine servirí, ut ea ser-

virtute non Deus sed homo serviens iuaretur; et voluit ut mundus serviret homini, ut exinde similiter iuaretur homo. Totum egitur bonom hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod factus est ipse. Omnia enim, ut ait Apostolus, nostra sunt: scilicet, superiora, aequalia est inferiora. Superiora quidem nostra sunt, ad perfruendum, ut Deus, Trinitas: aequalia ad convivendum, scilicet Angeli qui, etsi modo nobis superiora sunt, quia ad usum nobis sunt, sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia sunt ad usum eorum. Ipsique angeli in quibusdam Scripturae locis nobis servire dicuntur, dum propter nos in ministerium mittuntur... ». « Nostra igitur sunt superiora et aequalia, nostra sunt etiam inferiora, quia ad serviendum nobis facta ».

El P. y F., pretende algo más que la explicación del hecho: ordenar el amor, proponer una norma universalmente válida para todos los casos posibles, acerca del uso de los medios conducentes al fin: es la célebre norma del tanto cuanto, cuya primera formulación encontramos en Erasmo <sup>5</sup>:

« Tum ad summi boni metam recta festinanti, quascumque obiter occurrunt, eatenus sunt reicienda, aut assumenda, quatenus cursum tuum aut adiuvant, aut impediunt. Earum rerum ferme triplex est ordo. Quaedam enim ita sunt turpia, ut honesta esse non possint, velut ulcisci iniuriam, malle velle hominem. Haec semper aspernanda, quantovis etiam emolumento proposito, aut cruciatu. Nihil enim est quod bonum virum queat laedere, praeter unam turpitudinem. Quaedam e regione ita sunt honesta, ut turpia esse non possint. Quod genus sunt, bene velle omnibus, iuvare honestis rationibus amicos, odisse vitia, gaudere piis sermonibus. Quaedam vero media, veluti valetudo, forma, vires, facundia, eruditio, et his similia. Ex hoc igitur postremo genere rerum nihil propter se expetendum, neque magis neque minus adhibenda sunt, nisi quatenus conducunt ad summam metam ».

El P. de Grandmaison anota <sup>6</sup>: « On peut tenir pour probable que la phrase d'Erasmus, demeurée dans la memoire (ou com-

<sup>5</sup> *Enchiridium Militis Christiani*. Cf. WATRIGANT, l. c. PINARD: *Les étapes de rédaction...*, p. 12.

<sup>6</sup> RSR. 1920, p. 396. En sentido contrario: A. CODINA, *Los orígenes de los EE. de S. Ig.*, pp. 182-185; etiam en MHSI, *Exercitia et Directoria*, pp. 131-132.

me on dit au présent, le subconscient), de S. Ignace, lui a suggéré a son insu, la formule qu'il a employée plus tard ».

Sea lo que sea de la dependencia, que nos parece más que probable, la idea es la misma. En esta parte del uso de las creaciones, se aparta Ignacio del Gerzoncito o imitación de Cristo. Quizá pudiera afirmarse que los Ejercicios son el libro de la Imitación dramatizado, pero ciertamente, en el libro del Kempis, no se encontrará la regla del tanto cuanto.

En el Principio y Fundamento, ordenación del amor propio, Ignacio se enrola, como primer paso a una ordenación total de la vida, en la tendencia que llama el P. Rousselot, del amor físico o natural: « Quant a S. Ignace qui met si fort en relief l'abnegation de l'amour dans ses trois degrés d'humilité en particulier, ne lui-a-t-on pas discrement reproché d'enseigner dans son Fondement une spiritualité trop anthropocentrique, de nous proposer un amour de Dieu trop imprégné de desir, donc pas assez extatique et trop physique? <sup>7</sup>. La fórmula empleada: *El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma* » es de una exactitud notable. Dos fines: uno mediato, salvar su alma y uno inmediato, finis quo, alabar, hacer reverencia y servir a Dios. Mediante esto salvar el alma: el fin último del hombre, no es alabar, hacer reverencia y servir a Dios. sino que esto es medio para salvar su alma, es decir para alcanzar a Dios en la bienaventuranza eterna. Dios, principio y fin de todas las cosas, poseído en la visión es el fin último del hombre y esto se llama en el lenguaje ignaciano *salvar el alma*. Al final del P. y F. Ignacio propone como norma de elección: *lo que más nos conduce para el fin que somos criados*, por donde se ve, que no se trata únicamente de escapar a la condenación, sino de obtener la máxima perfección o acabamiento propio. De esto, trataremos en el capítulo siguiente, al hablar de la lógica del P. y F.

La idea es la misma de Pedro Lombardo. Las palabras y el ritmo de la exposición, la misma. La base del edificio moral a edificar, es la consecución del fin propio: Dios. Se dirige a un hombre bien dotado, convencido de que nada aprovecha ganar el mundo entero si pierde su alma, y al recordarle esta propo-

<sup>7</sup> RAM. 1926, p. 246, DE GUIBERT, *Charité parfaite et Désir de Dieu*.

sición evangélica, le prepara para regular el uso de los medios ordenados a ese fin.

Ciertamente, el fin no se considera de parte de Dios sino de parte del hombre. El finis operis más que el finis operantis creationis. Por lo tanto, desde el comienzo, orienta la atención del ejercitante a la gloria de Dios: alabar, hacer reverencia y servir, finis quo, o fin intermedio, intrínseco a la creatura, la gloria de Dios extrínseca, mediante la cual, salvará su alma, alcanzará la gloria eterna prometida en gracia a los méritos de Cristo.

Las parábolas del Reino de Dios servirían para ilustrar este empleo de los medios: Domine quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque lucratus sum. .

Puesto el fin del hombre, establecido el fin de las creaturas « para que le ayuden en la prosecución del fin », S. Ignacio saca la primera consecuencia: media ad finem: *Tanto ha de usar el hombre de ellas cuanto le ayudan... tanto debe quitarse de ellas cuanto le impiden.*

Entre una y otra actitud tanto ha de usar, tanto debe quitarse, no hay término medio: qui vult finem vult media!

Sobre este principio tan neto y conocido, anota el P. Deffrenes<sup>8</sup>: parece que no se haya notado que es el mismo de la virtud de la *Prudencia*, Es conocido el papel que representa esta regulatriz de nuestra razón práctica, en la vida moral y cristiana. « Prudentia, dice S. Tomás<sup>9</sup>, est circa ea quae sunt ad finem totius vitae ».

Es según el mismo doctor, un hábito intelectual acerca de la elección de los medios naturales y sobrenaturales, respecto del fin natural o sobrenatural, ya sea que se la considere como natural al intelecto o como virtud infusa por Dios. Su propio objeto no es el saber sino el hacer, recta ratio agibilium<sup>10</sup>. No es pues de extrañar que después de propuesto el fin y los medios, proponga S. Ignacio la regla para el uso de los medios.

No se trata de la ejecución exterior, sino del juicio práctico de lo que ha de hacerse, de dónde se ve la importancia que tiene en la formación de la conciencia. « Laus prudentiae non con-

<sup>8</sup> RAM. 1939, p. 117.

<sup>9</sup> II-II, q. 55, a. 1.

<sup>10</sup> *De Verit.* q. 5, a. 2.

sistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo, si in hoc defectus accidit, maxime est contrarium prudentiae: quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus ».

Así como podrían distinguirse tres momentos en el ejercicio de la prudencia:

- deliberación:* Quid faciendum?  
*elección:* Haec via ineunda est,  
*ejecución:* Quid in executionem mandandum?

así también podrían notarse tres defectos o vicios opuestos a la prudencia:

- precipitación:* si sin deliberación acerca del fin y los medios se lanza a la acción: puerilidad, inconsideración, etc.  
*indiscreción:* si ausente la debida deliberación, eligiese por motivos deleznales: gusto, capricho, etc.  
*negligencia:* Voluntaria en sustentar interiormente las potencias ejecutivas: v. g. la atención, etc., quitar los impedimentos, v. g. mortificar las pasiones, etc., cuando alguien debe encontrarse en circunstancias que exijan todo el hombre, etc.

Para garantizar el ejercicio de la prudencia, S. Ignacio introduce un elemento nuevo: *La Indiferencia acerca de los medios*: Por lo cual menester es hacernos indiferentes, a todas las cosas creadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido, en tal manera. . . etc. ».

La indiferencia ignaciana tiende a garantizar el libre ejercicio de la prudencia: es para Ignacio una ayuda, un prerrequisito y un efecto de la virtud de la prudencia.

No se trata de estoicismo, de provocar una ataraxia o impasibilidad, sino por el contrario, el fruto de un gran deseo: el deseo del fin, intenso, vívido, internamente sentido, debe llevar a la indiferencia respecto de todo aquello que no sea el fin o

<sup>11</sup> II-II, q. 47, a. 1, ad. 3.

medio manifiesto para él. Porque tampoco la indiferencia abraza los medios conocidos como tales. Es el deseo y amor de los medios aptos, el que produce la indiferencia de los medios que no son tales más que en apariencia.

En consecuencia están fuera de su campo: la ley natural, la ley positiva divina; después de la elección de estado irrevocable, los deberes del propio estado. En algunos casos no podrá haber indiferencia respecto de la elección de un estado particular, cuando la voluntad divina se manifieste de tal manera que venga a ser precepto. Queda fuera de la indiferencia todo lo que no sea mandado por quien pueda mandarlo y no lleve en sí razón de pecado. « Todas las cosas criadas, en lo que es concedido a la libertad del libre albedrío y no le está prohibido ».

Por donde se ve, que si el objeto de la indiferencia son las cosas que se pueden elegir sin pecado, no puede ser pecado el elegir las o no elegir las, ni el tener afecto a ellas o no tenerle, toda vez que el afecto o la elección de ellas, ex supposito, de ninguna manera se opone al fin. Si alguna circunstancia sobreviene, que la saque del campo de la libre elección, ya no per se, sino que per accidens, la cosa no tiene o comienza a tener el valor de medio necesario y por ende está prohibida. De manera que como nota Bouvier<sup>12</sup> yerran los autores que exagerando la obligación de la indiferencia, estatuyen: *Medium omnino necessarium* (Roothan), medio indispensable para la salvación (*Vigittello*) disposición necesaria para satisfacer los deberes indispensables para la salvación (Mereicr, Bueeroni, Hummelauer, Meschler, etc.).

El P. Nadal<sup>13</sup>: « Nos non intelligimus, dice, peccare illum qui non utitur hae indifferentia, sed melius facere illum qui illa utitur ad Exereitiorum finem ». « Illi qui praecepta solum suscipiunt possunt sine indifferentia servare mandata et per illa ad vitam ingredi in Christo »<sup>14</sup>. « Dicimus, añade, *debere*, moraliter accipiendo, et ut dicat ly debemus (menester es hacernos) debitum ex consilio, non debitum ex praecepto »<sup>15</sup>.

Como vemos en el capítulo siguiente, al tratar de la lógica del P. y F. es cuestión de preceptos y consjcs. Se explica tenien-

<sup>12</sup> La interpretación auténtica. . .

<sup>13</sup> *Apologia*, I, 573.

<sup>14</sup> *Apologia*, II, 838.

<sup>15</sup> *Apologia*, I, 573.

do en cuenta los destinatarios del P. y F. « que en todo quieren aprovechar ».

Esta indiferencia, no puede ser sino el fruto de un gran deseo; deseo del fin, deseo de Dios. Así se entiende la parte que cobrará luego en la ascética ignaciana la lucha contra la afección desordenada por la pureza de corazón, por la rectitud de intención, que pretende la liberación interior, el primado del amor del fin, es decir, del amor de Dios, para luego realizar el ideal agustiniano: *Semel ergo praeceptum tibi praecipitur: Dilige et quod vis fac. Sive taccas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas; radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere*<sup>16</sup>.

Sobre la concepción del desorden, de la afección desordenada, cf. José Calveras<sup>17</sup>. Bástenos anotar algunas ideas brevemente:

La palabra no la inventó S. Ignacio: era corriente en el uso de los autores: afectarse, afición, affección.

S. Ignacio entiende que la affección es libre, pertenece al campo de lo voluntario. En la anotación primera dice: sin determinarse por affección alguna que desordenada fuera... y después de quitadas... Cf. Título de los EE.

Entiende =16= la inclinación o afeción que a la cosa tiene... venir en contrario... debe afectarse en contrario...

=179= y con esto hallarse indiferente, de manera que no esté más inclinado o afectado.

La affección, es con esto, el amor más o menos que se tiene a una cosa o persona, el cual amor mueve a quien le tiene y le hace elegir la tal cosa o favorecer la tal persona con preferencia a otras.

=342= Cuando alguna persona se siente inclinada y aficionada a algunas personas... se detenga examinando y probando su affección con ellas... y no de la limosna hasta... su desordenada affección tenga en todo quitada y lanzada...

=338= que aquel amor que me mueve y hace dar la limosna, descienda de arriba, del amor de Dios n. Señor, de forma que sienta primero en mí, que el amor más o menos que tengo a las

<sup>16</sup> ML. 35, 2033.

<sup>17</sup> *Qué fruto...?* Cf. MANR. *Tecnicismos explicados*.

tales personas, es por Dios y que en la causa porque más las amo reluzca Dios...

=184= que aquel amor que me mueve y hace elegir la tal cosa, descienda de arriba, de forma que el que elije sienta primero en sí que aquel amor más o menos que a la cosa tiene que elige, es sólo por Criador y Señor...

Hay un doble elemento: el amor mismo a la cosa; el inclinarse, la moción a la cosa, que brota del amor. Estos dos elementos no son libres formaliter; cuando la voluntad está afeccionada y se resuelve a seguir la afección, entonces es libre.

La afición, encierra en sí, afección y otras cosas más. Es distinto ser aficionado y estar afectado. Es imposible quitar toda afición o gusto, pero es posible quitar todo afecto voluntario. Es una cuestión de motivación. Para combatir el fondo, la inclinación y resistir a la moción desordenada, se ordenan las tres meditaciones de la Primera-Semana: Los tres pecados, tienden a hacer ver el mal del pecado fuera de nosotros: habla a la inteligencia; los propios pecados, el pecado en sí: se dirige a la voluntad, a la cual también van ordenados los tres coloquios: uno de los cuales: para que sienta el desorden de mis operaciones, para que aborreciendo me enmiende y me ordene; la meditación del infierno, tiende a purificar la afectividad: pedir interno sentimiento de la pena que padecen los damnados para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado.

Bastaría recordar la oración preparatoria, que se hace al comienzo de cada ejercicio: *para que todas mis intenciones, acciones, y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina Majestad*, para darse cuenta que desde el primer momento al último la idea del desorden, es el leit motif de los ejercicios y en particular de la Primera Semana. Ahora bien, es desordenado, para S. Ignacio, lo que no se refiera al fin para el cual el hombre es criado, es decir a Dios...

«En los ejercicios completos, se va a ordenar la vida, no según la norma vulgar de evitar sólo lo que es pecado mortal, o cuando más venial, sin preocuparse de lo demás, sino según la norma perfecta, deducida del fin señalado por Dios al hombre y a las creaturas todas, según la cual es desordenado, y por tanto se debe evitar, cuanto se piense, quiera o diga y haga, si no va

gobernado por la razón suprema única de glorificar a Dios y santificarse. Ello importa proceder en todo por puros motivos del divino servicio, y tomar en el uso de las criaturas lo que más nos conduce a nuestro último fin. Entender bien esta norma, y determinarse a tomarla por guía en la ordenación de la vida, es el intento principal de la primera parte del Principio y Fundamento.

Otro fin de los Ejercicios completos es vencer a sí mismo perfectamente, donde entra como la parte más principal trabajar para llegar a la perfecta indiferencia respecto de las criaturas, no teniendo preferencias por ninguna por motivos puramente humanos y sólo deseando tomar lo que más nos conduce a servir a Dios y santificarnos, disposición que ha de resultar de haber convertido en amor espiritual en Dios y por Dios todo el amor que por las criaturas naturalmente sentimos. Alcanzar semejante estado de espíritu se propone como cosa necesaria en la segunda parte del Principio y Fundamento, y ello ha de constituir una parte principalísima de todo el trabajo de los ejercicios. Que el ejercitante lo entienda bien y se determine a ello seriamente es el fruto que aquí se pretende<sup>18</sup>, cf. =169= Preámbulo para hacer elección y =184= la regla primera para hacer buena y sana elección.

### e) *La Lógica del Principio y Fundamento.*

Una breve reseña de la doctrina de S. Tomás sobre la caridad, en cuanto «est amor Dei, non qualiscumque sed quo diligitur Deus ut Beatitudinis obiectum»<sup>1</sup> nos permitirá comprender la lógica del P. y F.

En efecto, «Motus mentis humanae in fruitionem Dei, in qua consistit vita aeterna, est actus charitatis»<sup>2</sup>; su objeto propio, y principal y formal, es la Bondad suma, la Bondad de Dios<sup>3</sup> o lo que es lo mismo: «Charitas pro obiecto habet ultimum finem, scilicet beatitudinem aeternam»<sup>4</sup>. Tiende al último fin, «sub ratione finis ultimi, quod non convenit alteri virtuti»<sup>5</sup>.

<sup>18</sup> *Qué fruto...?*, n.º 88, 89.

<sup>1</sup> I-II, q. 65, a. 5, ad. 1; q. 109, a. 3, ad. 1 et 3; II-II, q. 23, a. 4 c

<sup>2</sup> I-II, q. 114, a. 4 c.

<sup>3</sup> II-II, q. 4, a. 3.

<sup>4</sup> II-II, q. 23, a. 4, ad. 2; q. 24, a. 1, ad. 3.

<sup>5</sup> II-II, q. 26, a. 1.

Todas las cosas, lo hemos visto, se ordenan a ese fin. Pero debemos distinguir con S. Tomás: « el fin tiene dos acepciones, a saber, el fin cuyo y el fin con qué, o sea, la cosa en que se asienta la razón de bien y el uso o logro de esa cosa. Como si dijéramos que el fin del motus de un cuerpo pesado es, o bien el lugar inferior, como objeto; o el estar en tal sitio inferior, como uso. Asimismo, el fin del avaro es el dinero como cosa y la posesión del dinero como uso... Si pues se trata del último fin del hombre en cuanto a la cosa, en este sentido el fin del hombre lo es igualmente de todo lo demás. Pero si hablamos del último fin del hombre, mirando a la consecución del fin, en el último fin del hombre no tienen participación las criaturas irracionales, porque el hombre y las otras criaturas racionales logran su fin conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás creaturas, que alcanzan su fin en la participación de cierta semejanza, según que existan o viven o también conocen »<sup>6</sup>.

Después de establecer que un hombre puede ser más bienaventurado que otro, « más en cuanto a la posesión o fruición de ese mismo bien, puede uno ser más feliz que otro, porque cuanto más se disfruta de ese bien tanto es mayor la felicidad y sucede que alguno disfruta de Dios más perfectamente que otro, por hallarse mejor dispuesto o preparado para esa fruición y así puede uno ser más bienaventurado que otro »<sup>7</sup>, se pregunta el santo: Si se requieren buenas otras para que el hombre obtenga de Dios la beatitud. « Debe decirse que la rectitud de la voluntad es, según lo dicho, requisito para la beatitud; puesto que no es otra cosa que el debido orden de la voluntad al último fin, que de tal manera se exige para el logro del fin último, como la preparación de la materia para recibir la forma. Mas de aquí no se deduce que deba preceder a la beatitud del hombre alguna operación suya: porque pudiera Dios hacer a un tiempo la voluntad rectamente tendiendo al fin y poseyente de él; así como a veces dispone la materia y le induce la forma sin intervalo de tiempo. Pero el orden de la divina sabiduría exige que aquí no se verifique ésto; pues según se dice (de Caelo, 1. 2, t. 64, 65 et 66) alguno de aquellos seres natos para obtener

<sup>6</sup> I-II, q. 1, a. 8.

<sup>7</sup> I-II, q. 5, a. 2.

el bien perfecto, lo obtiene sin motus, alguno con un solo motus, y alguno con muchos. Más el lograr el bien perfecto sin motus conviene a aquel solo que naturalmente lo tiene; y el poseer naturalmente la beatitud es propio de solo Dios. Por ende, propio es de solo Dios el no moverse a la beatitud, por operación precedente. Pero como la beatitud excede a toda natura creada, ninguna pura creatura consigue convenientemente la beatitud sin motus de operación, por lo cual tienda a ella: si bien el ángel, superior al hombre en el orden natural, la consiguió con un solo motus de operación meritoria, como dijimos en la Primera (Q. 62, a. 5). Pero los hombres la obtienen con muchos pasos de operación, que llamamos méritos. Por lo cual dice Aristóteles que la beatitud es premio de operaciones virtuosas »<sup>8</sup>.

Según esto se plantea el interrogante: ¿no falla la lógica del P. y F.?

Porque si del análisis del fin del hombre, creado para mediante la alabanza, reverencia y servicio de Dios, salvar su alma, y del fin de las creaturas, para que le ayuden a la prosecución del fin para que ha sido creado, se concluye que el hombre debe elegir lo que más le conduce al fin para que ha sido creado desaparece entonces la diferencia entre precepto y consejo y la no elección según la norma dada, sería pecado.

Es necesario, pues, tener a la vista la condición del ejercitante a quien se dan los ejercicios. Como hemos visto más arriba, los ejercicios exigen un hombre que en todo quiera aprovechar, que esté angustiado y ambiguo respecto de la disposición de su vida. La lógica del P. y F. es más una lógica del corazón que una lógica de raciocinio. Razones tiene el corazón que la razón no comprende. La Indiferencia, como apuntaba el P. Nadal, no es necesaria para la salvación, para el cumplimiento de la substancia de la ley. De donde el « salvar el alma » no significa exclusivamente escapar a la condenación »<sup>9</sup>.

Sería ridículo decir: El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, en la más amplia medida o en una gran medida, y por este medio obtener el escapar al infierno. La expresión salvar su ánima, significa en este como en otro pasaje de los Ejercicios: proveer a los verdaderos intereses de

<sup>8</sup> I-II, q. 5, a. 7.

<sup>9</sup> PINARD DE LA BOULLAYE, *Exercices de S. Ignace*. Tomo 1, p. 59.

su alma « asegurarse la felicidad mayor, en el mayor grado deseable, la máxima perfección de la creatura, por el mayor servicio de Dios, y correspondiente gloria y de otra parte, la posesión más perfecta de Dios, por el mayor mérito y disposición correspondiente ».

Lo cual puede comprobarse, cuando en las Constituciones de la Compañía de Jesús, habla S. Ignacio del fin de ella y del fin del Hombre en ella.

El fin de esta Compañía, es no sólo atender a la salvación y perfección de las ánimas propias, con la gracia divina, más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos<sup>10</sup>.

Quanto a la voluntad, que sean deseosos de toda virtud y perfección espiritual; quietos, constantes y strenuos en lo que comienzan del servicio divino; y celosos de la salvación de las ánimas; y a la causa, aficionados a nuestro instituto, que es derechamente ordenado para ayudarlas y disponerlas a conseguir su último fin de la mano de nuestro Criador y Señor<sup>11</sup>.

...sino antes deseando el bien mayor y más universal de la Compañía (siendo ella ordenada a mayor servicio divino y mayor bien universal y provecho espiritual de las ánimas)...<sup>12</sup>.

Siendo el scopo que derechamente pretende la Compañía, ayudar las ánimas suyas y de sus prójimos a conseguir el último fin para que fueron creadas... Como el scopo y fin de esta Compañía sea... y usar los demás medios que pudiere con la divina gracia para ayudar a las ánimas...<sup>13</sup>.

Como sea el fin de la Compañía y de los studios ayudar a los prójimos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas<sup>14</sup>.

Para la conservación y aumento no solamente del cuerpo, id est, de lo exterior de ella, pero aun del espíritu della, y para la consecución de lo que pretende, que es ayudar a las ánimas para que consigan el último y supernatural fin suyo, los medios que juntan al instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano, son más eficaces que los que le

<sup>10</sup> *Examen Cons.* S. I., c. 1, n. 2.

<sup>11</sup> *Cons.* S. I. Pars I, c. II, n. 8.

<sup>12</sup> *Cons.* S. I. Pars III, c. 1, n. 9.

<sup>13</sup> *Cons.* S. I. Pars IV, Proemium. et Nota A.

<sup>14</sup> *Cons.* S. I. Pars IV, c. XII, n. 1.

disponen para con los hombres, como son los medios de bondad y virtud y especialmente la caridad y pura intención del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción y celo sincero de las ánimas para la gloria del que las crió y redimió sin alguno otro interesse... Sobre este fundamento, los medios naturales que disponen el instrumento de Dios nuestro Señor para con los prójimos, ayudarán universalmente para la conservación y aumento de todo este cuerpo con que se aprendan y exerciten por solo el divino servicio, no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la Summa Providencia de Dios nuestro Señor, que quiere ser glorificado con lo que El da como Criador que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo sobrenatural. Y así deben de procurarse... <sup>15</sup>.

Confirmación de lo que antecede es la carta escrita por San Ignacio a los estudiantes de Portugal, llamada comúnmente de la Perfección, donde de una manera singular, se manifiesta la maravillosa armonía de su espíritu grande. Bástenos un párrafo de ella, para comprobación de nuestro aserto:

Sabe Dios, de quien todo lo bueno descende, cuanto consuelo y alegría reciba yo con saber lo que El os ayuda, así en el estudio de las letras como en el de las virtudes, cuyo buen olor aun en otras partes muy lejos de esa tierra anima y edifica a muchos. Y si desto todo cristiano debería alegrarse, por la común obligación que tenemos todos de amar la honra de Dios y el bien de la imagen suya redimida por Jesucristo, mucha razón es que yo de ello me goce en el Señor nuestro, siendo obligado a teneros con especial afición dentro de mi ánima. De todo sea siempre bendito y alabado el Criador y Redentor nuestro, de cuya liberalidad infinita mana todo bien y gracia; y a El plega cada día abrir más la fuente de su misericordias en este efecto de aumentar y llevar adelante lo que en vuestras ánimas ha comenzado. Y no dudo de aquella Suma Bondad suya, sumamente comunicativa de sus bienes y de aquel eterno amor con que quiere darnos nuestra perfección, mucho más que nosotros recibirla, que lo hará; que si así no fuese, no nos animaría Jesucristo a lo que de su sola mano podemos haber, diciendo: *Perfecti estote, sicut Pater vester caeslestis perfectus est...*

---

<sup>15</sup> *Cons. S. I. Pars X, nn. 2 et 3.*

Así que de su parte cierto es que El está presto, con que de la nuestra haya vaso de humildad y deseo para recibir sus gracias, y con que El nos vea bien usar de los dones recibidos y cooperar industriosa y diligentemente a su gracia<sup>16</sup>.

Teniendo a la vista la idea ignaciana sobre el fin del hombre, la lógica del P. y F. aparece manifiesta, y la distinción de consejos y praeceptos, perfectamente encuadrada en el plan del P. y F., como era lógica la respuesta de Nuestro Señor al joven que le pregunta *Quid adhuc mihi deest? Si vis perfectus esse...*

He aquí la formulación plenamente coherente, que en este sentido nos ofrece el P. Pinard:

*El hombre es creado* (considerando lo que el Criador exige de él no solamente bajo pena de pecado, sino lo que desea de él) *para alabar, hacer reverencia y servir Dios nuestro Señor* (de todo su corazón y con todas sus fuerzas) *y mediante esto salvar su alma* (es decir en la misma proporción asegurar su propia felicidad).

*Las otras cosas sobre la haz de la tierra...*

*De donde se sigue, que (tanto) ha de usar de las creaturas* (si quiere realizar plenamente el plan divino) *en (toda) la medida que le ayudan y abstenerse de ellas en (toda) la medida que le impiden.*

*Por lo cual* (de necesidad psicológica o moral, fuera de todo precepto) *menester es hacernos indiferentes...* solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos creados<sup>18</sup>. En la anotación 18, claramente dice S. Ignacio que no se den los Ejercicios, se entienden completos y con miras al fruto completo de que se trata en el Fundamento: a quien es rudo o de poca complexión cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas. Así mismo según que se quisieren disponer, se debe dar a cada uno, porque más se puedan ayudar y aprovechar. Por tanto el que se quiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contentar su ánima se puede dar el examen particular, y después el examen general, juntamente por media hora por la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, pecados mortales enco-

<sup>16</sup> *Epistolae S. P. Ignatii*: MHSI, M. Ig., serie 1, t. 1, p. 495-510.

mendándole también la confesión de sus pecados de 8 en 8 días... Esta manera es más propia para personas rudas y sin letras...

Asimismo si el que da los ejercicios viere al que los recibe ser de poco sujeto o de poca capacidad natural, de quien no se espera mucho fruto, más conveniente es darle algunos de estos ejercicios leves, hasta que se confiese de sus pecados y después dándole algunos exámenes de conciencia y orden de confesar más a menudo que solía para conservar en lo que ha ganado, no proceder adelante en materia de elección ni en otros ejercicios que están fuera de la primera semana (el P. y F. está fuera de la Primera semana); mayormente cuando en otros se puede hader mayor provecho, faltando tiempo para todo.

En la anotación 19 se habla ya de los que son letrados e ingeniosos aunque estén embarazados en negocios. A ellos se les ha de platicar para qué es el hombre criado, etc... En el mismo sentido la anotación 20, que trata de aquellos que pueden retirarse y que en todo lo posible desean aprovechar. A estos dénselos los ejercicios por su orden, por la misma orden que proceden... Cf. el Directorio de Victoria citado más arriba, sobre el modo de proponerlo a estos.

f) *Proyecciones del Principio y Fundamento en los Ejercicios.*

Que el Principio y Fundamento domina e ilumina toda la primera semana, a primera vista aparece. En efecto, prescindiendo de la oración preparatoria, que se repetirá en todos los ejercicios, al comienzo de cada uno, *que es pedir gracia para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina Majestad*<sup>1</sup>, las tres meditaciones de los pecados y el infierno, tienden a contrastar en el ánimo del ejercitante por un lado el orden divino, el plan providencial, la norma siempre válida, con el desorden del pecado, fuera y dentro de sí, y la consecuencia, que corresponde a la culpa, la pena.

Los elementos tomados en sí, no son nuevos ni siquiera expuestos con alardes oratorios o artificio llamado a impresionar o causar terror, Vergüenza y confusión, dolor y contricción temor de Dios, son los frutos que deben pedirse y procurarse en

<sup>1</sup> CALVERAS JOSÉ. MANR. 1926, p. 332. *La oración preparatoria.*

esta parte, lo cual de rechazo, no puede provocar sino más deseo y amor del fin.

Los tres coloquios, las adiciones, la penitencia, etc., son ayudas para esa purificación o nueva valoración. Aborrecimiento del pecado, del desorden —inordinatio latius patet quam peccatum— del mundo y sus vanidades—, al par que un grande amor al Cristo Redentor: «Imaginando a Cristo nuestro Señor delante, hacer un coloquio, como de Criador es venido a hacerse hombre, y así de vida eterna a muerte corporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto, mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, y así, viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere =52=.

A la vista de los propios pecados, «Acabar con un coloquio de misericordia (sobre la misericordia tenida conmigo; Calveras) razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me ha dado vida hasta agora, proponiendo enmienda, con su gracia para adelante =61=.

A la vista de los condenados, «hacer un coloquio con Cristo nuestro Señor, traer a la memoria las ánimas. que están en el infierno, unas porque no creyeron el advenimiento, otras creyendo no obraron según sus mandamientos... y con esto darle gracias porque no me ha dejado caer en ninguna destas, acabando mi vida, Asimismo cómo hasta agora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia...=71=.

En el momento cumbre de los ejercicios de la primera semana, cuando clarificada la inteligencia y aborreciendo la voluntad, se dispone el hombre a romper con el pasado, después de los tres coloquios del segundo ejercicio =63= en los que se pide: «interno conocimiento, es decir iluminación que se penetre hasta las raíces del alma, 1) de la iniquidad esencial o pecado, 2) de los desórdenes de la afectividad y de la voluntad, 3) de los errores y extravíos del juzgar. Alcanzada ya esta luz, y este sentimiento de haber obrado desordenadamente, insensatamente (siempre con respecto al último fin) el alma comienza a abrirse ante Dios con un anhelante qué quieres que haga? Y los ejercicios le preparan en la segunda semana la respuesta definitivamente iluminativa: *Inspice et fac secundum exemplar* »<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> MAURICIO DE IRIARTE: *Sentido y dirección de la tarea ejercitatoria*. Estudios sobre ejercicios, Barcelona, 1941, p. 252.

«Dentro del orden de la actual Providencia, la idea del Principio y Fundamento desemboca naturalmente en la del Reino de Cristo, que es su corona y compleción religiosa. A esta coordinación objetiva corresponde el plan de los Ejercicios, en cuyo desarrollo de la primera semana hay además una hábil coordinación táctica, con la que el ánimo del ejercitante va siendo preparado para recibir la suprema iluminación cristológica. No solo su inteligencia, sino también su afectividad, quedan vivamente heridas por la aparición de Jesucristo en los instantes de más pavoroso desasosiego, cuando le abrumba el contraste de su proceder con las imponentes verdades de su último fin que ha contemplado. Jesucristo se le aparece entonces como el Restaurador del orden eterno perturbado por el hombre y como el Salvador, que le ha liberado —y cuan a su costa— de la muerte eterna que por ello merecía. Situación solemne, que es necesario comprender bien y beneficiar. Si esto se logra, en el alma del ejercitante se producirá una conmoción tan honda, que saldrá de sí disparada hacia el Salvador, para caer completamente bajo su esfera de atracción. Y así, luego, cuando en la meditación del Reyno de Cristo, la figura ideal del Cristo Rey se le revela en todo su esplendor, esta luz la inunda y la cautiva por completo».

En adelante, en las contemplaciones de la vida de Cristo, dos elementos: el Salvador y el Rey ideal, Eterno Señor de todas las cosas, vendrán a satisfacer los dos elementos del amor: el deseo, el bien propio, mezcla de gratitud y la generosidad, a la cual dará pábulo el Cristo Summo capitán del Reino de Dios, Jefe incomparable, amigo, Maestro, Doctor, que invita, a trabajar con trabajos para la conquista de toda la tierra para su Padre...

Sobre la influencia del P. y F. en los demás ejercicios de las restantes semanas, nos ocuparemos al tratar de las maneras de humildad.

#### g) *Conclusión:*

Al llegar al final de nuestro estudio sobre la ordenación del amor propio o amor del fin, nos parece poder resumir esta parte de nuestro trabajo, el enorme contenido de la brevísima fórmula ignaciana su exactitud teológica y como, al par que se

funda en la más íntima aspiración del corazón humano —sería su aspecto antropocéntrico— no sólo tiene cuenta de los derechos divinos: hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, sino que prepara el camino para la revelación Cristológica y mediante ésta, a la abnegación del propio querer saber et interés, en obsequio de Cristo —sería el aspecto cristocéntrico del amor, extático—; para llegar luego a la entrega del « Tomad y recibid » que sería el aspecto netamente teocéntrico de los Ejercicios, en que en una admirable síntesis, para amar y servir, se unen los dos elementos que hemos considerado esenciales al amor: dadme vuestro amor y gracia que esto me basta...

## V. — LAS TRES MANERAS DE HUMILDAD O EL AMOR DE CRISTO

Hemos de ser más breves en esta parte, por la claridad con que aparece en los ejercicios la parte que en ellos a Cristo toca, como a sí mismo, porque ahora podremos referirnos a lo que en la primera parte llevamos dicho.

« Otra adición de la época de París, escribe el P. Pinard <sup>1</sup>: los *tres grados de humildad*, serie de ideas abstractas, como las del Fundamento, al tiempo que tanto las unas como las otras tienden a abrazar al alma en el amor de las realidades más seductoras: el Creador y el Verbo Encarnado. Tampoco los tres grados de humildad han tomado la forma de meditación con preludios y coloquios...

« El tercer grado de humildad una adición a los ejercicios de Manresa! A un espíritu desprevenido, la idea parecerá inadmisibile... No decimos eso. El tercer grado, es decir, el deseo de pobreza real y oprobios, por amor del Salvador, ya está en la meditación del Reyno. Aquí no se trata sino de una explicitación. Explicitar una doctrina no es agregarle algo, es simplemente enunciarla de una manera más distinta o separadamente. En muchos casos es acrecentar su fuerza de persuasión y de seducción... ».

Es el momento culminante de los ejercicios: antes de la elección. « Antes de entrar en las elecciones, para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad, y en ellas considerando a ratos por todo el día, y asimismo haciendo los coloquios según que adelante se dirá » =164=.

Sin intención de jugar con las palabras, diremos desde el comienzo que *las tres maneras de humildad son cuatro* y que si

agregamos todavía *la falsa humildad, es a saber, una extrema y viciada humildad, tenemos en total cinco maneras de humildad*, de las cuales, la llamada por S. Ignacio, tercera manera de humildad, es la expresión más acabada del amor a Cristo en los Ejercicios.

Sobre la base de lo que llevamos dicho acerca del Principio y Fundamento, y la preparación que significa para el encuentro con Jesucristo en las siguientes semanas, dividiremos esta parte de nuestro trabajo en los siguientes temas:

- 1) el enfoque cristológico de los ejercicios: el Reino de Dios.
- 2) Jesucristo Rey eterno y Señor universal.
- 3) el conocimiento interno de Jesús.
- 4) amor de imitación.
- 5) la humildad: S. Benito, Santo Tomás y S. Ignacio.
- 6) la tercera manera de humildad, solidaridad e identificación con Cristo.
- 7) conclusión.

### 1) *El enfoque cristológico de los Ejercicios: El Reino de Dios.*

El tema central del mensaje de Jesús es el reino de Dios. Reino esperado por los hebreos, anunciado y ya presente en vida del Maestro, definitivamente establecido con la constitución de la Iglesia, el día de Pentecostés, a desarrollarse y crecer hasta la segunda venida o Parousía del Hijo de Dios, para eternamente durar en la Gloria, cuando Dios sea «*omnia in omnibus*» y el mismo Cristo entregue a su Padre el fruto de su redención: el Cristo íntegro, la Iglesia triunfante.

El sermón de la Montaña y las parábolas evangélicas, ocupan dentro de la predicación de Jesucristo, un lugar primario: son el anuncio y descripción de ese Reino, a cuya realización se ordena toda la obra de Cristo, a tal punto que pueda llamar al propio Evangelio, el *Evangelium regni*.

Las varias fases de la manifestación de Cristo, no varían el contenido de esa manifestación: una idea central, el Reino de Dios, el reino de los cielos, el Reino, simplemente, y un elemento unificador, el Rey. Reino que no es de este mundo, reino que sufre violencia, reino en una palabra, *sui generis*, del

cual reino canta la Iglesia: Qui unigenitum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, sacerdotem aeternum et universorum Regem, oleo exultationis unxisti: ut seipsum in ara crucis, hostiam immaculatam et pacificam offerens, redemptionis humanae sacramenta perageret: et suo subiectis imperio omnibus creaturis, aeternum et universale regnum immensae tuae traderet Maiestati: regnum veritatis et vitae; regnum sanctitatis et gratiae; regnum iustitiae, amoris et pacis<sup>1</sup>.

Esta idea del Reino de Dios y en primer lugar, la adhesión a Cristo Rey e instaurador de este Reino, es la idea central, el aspecto inspirador de los Ejercicios. Hemos dicho antes que el Fundamento y su desarrollo durante la primera semana, no hacen otra cosa que preparar la presentación de la figura central: Jesucristo y Jesucristo como rey, empeñado en la redención o reconquista del linaje humano.

El mismo título de la meditación fundamental de la segunda semana, lo dice claramente: *El llamamiento del Rey temporal ayuda a contemplar la vida del Rey Eterno*.

El *Reino* ocupa en los ejercicios un lugar aparte. Domina toda la segunda parte de ellos que se abre con la segunda semana, y se continúa durante las semanas siguientes; es el acabamiento del Fundamento, que retoma bajo una nueva forma, es la respuesta a todo lo que la primera semana ha dejado en el alma de tumultuoso y de insatisfecho.

«Inaugura una fase nueva en la tendencia a la perfección. Esta consiste siempre en el amor; pero en el Fundamento se trata de un amor de sumisión y de obediencia.

«En el Reino, aparece Jesucristo y no dice: Haced el bien! observad la ley!, pero solamente: Haced como yo, Imitadme, marchad en pos de mí; y a todos aquellos que buscan la perfección, da la consigna desconocida a los antiguos: Id, vended vuestros bienes, distribuidlos a los pobres y luego venid en pos de mí, llevando vuestra cruz! Es un amor de imitación.

«Entre los dos, hay toda la distancia que separa el precepto abstracto del ejemplo concreto, y para nosotros, toda la distancia que existe entre un amor puramente espiritual por alguien a quien jamás se ha visto y el amor tierno y apasionado por una persona de quien se conoce el corazón y la fisonomía.

<sup>1</sup> *Præf. in Missa Christi Regis. Cf. Encyclicam Quas Primas PII XI.*

« Se podría decir también, y es verdad en una cierta manera, que el Fundamento representa el Antiguo Testamento y que el Reino representa el Nuevo. Jesucristo llena el Antiguo Testamento, pero no hace en él su aparición al comienzo del Génesis, sino después de la caída de Adán y como en función de ella; de la misma manera en los Ejercicios. Llena de su gracia el Fundamento y la primera semana, pero no aparece directamente sino en el coloquio de la misericordia, en su papel de Redentor, en función de nuestros pecados.

« Este Cristo, que entra así en lo íntimo de nuestras vidas, que El ha rehabilitado, debemos conocerlo aún mejor, comprender lo que es para nosotros, su lugar en nuestra historia, como también en la historia del mundo, y el *Reino* nos lo va a enseñar. Nos va a situar in Christo, haciéndonos conocer más plenamente a Cristo y al mismo tiempo nos dirá lo que somos, y el vínculo a la vez mutuo y esencial que nos une a El, puesto que no hacemos sino una cosa con El, El la cabeza y nosotros los miembros.

« El Hombre-Dios aparece en la plenitud de su gloria. Dios, que dió al mundo su Hijo único, quiere que por El pase toda la religión y así el Reino inaugura esta fase nueva, este testamento nuevo, que da a Cristo el lugar central. Es toda la teología de Cristo y sus relaciones esenciales con el hombre, lo que está implicado en esta contemplación.

« Se ve en ella a Cristo, Rey eterno y universal de toda creatura, fuente de la vida divina y comunicando esta vida a todos los redimidos, al hombre, hecho para Cristo en quien encuentra todo bien y toda riqueza así como toda la gloria y fuera del cual no hay para él más que vergüenza y miseria. Se ve en ella el gesto de amor de Cristo, que consciente de lo que El es para el hombre va en su búsqueda y llama a sus súbditos descarriados; en la contemplación del Reino se provoca el gesto amante por el cual el hombre se entrega a Cristo, que es su verdadero Dueño y sella con su palabra la irrevocabilidad de su don...

« Todas estas verdades constituyen el fondo mismo del *Reino*, es de ellas que saca todo su valor. Ignacio las ha reducido y condensado hecho concretas en un símbolo atrayente que traslada, completa y unifica todas las lecciones del Fundamento.

« Las traslada, ya que los derechos de Dios se funden desde

ahora en los derechos de Cristo; nuestros deberes para con Dios en nuestros deberes para con Cristo, y Cristo, siendo Dios que se ha hecho visible, nuestros deberes se facilitan y simplifican. La completa, porque lleva en germen la tercera manera de humildad, que contiene y supera las dos primeras maneras, que pertenecen al Fundamento. Las unifica, ya que a los diversos preceptos, sustituye el único y fácil de la imitación<sup>2</sup>.

De este planteamiento o enfoque de los Ejercicios, se sigue el lugar que en la espiritualidad ignaciana cobra la idea de *Servicio*. El *non veni ministrari sed ministrare*, es una nota de toque. Como lo veremos al tratar de la Contemplación para alcanzar amor, la idea que de éste se hace Ignacio, encierra como elemento esencial el servicio, el don a Dios, paralela y no excluyendo, por cierto, la idea o elemento de deseo y apetito de unión. Pero lo propio de su escuela será siempre la idea de servicio, cuyo germen, fácilmente se descubre en esta contemplación del Rey eterno<sup>3</sup>.

Prescindiendo por ahora de la unión a Cristo por la gracia y las virtudes teologales, o unión habitual, todavía podemos hablar de una unión actual o dinámica, de una verdadera imitación o configuración con Cristo, un revestirse de El, conformarse a El, que arranca del apóstol S. Pablo, y mediante la doctrina de los PP., especialmente Ignacio de Antioquía, los Alejandrinos, Orígenes, Gregorio de Nyssa y S. Agustín, desemboca en la corriente del pobrecillo de Asís y Buenaventura, para mediante la Imitación de Cristo del Kempis y la devotio Moderna, entroncar en la espiritualidad moderna, por obra principalmente de S. Ignacio, Santa Teresa y Juan de la Cruz, S. Vicente de Paul y S. Francisco de Sales.

«No es solamente S. Ignacio quien en la segunda semana de los Ejercicios, nos hace demandar como gracia fundamental el conocimiento, amor e imitación de Cristo, es también el Doctor místico San Juan de la Cruz, quien brevemente pero de la manera más explícita, pone la imitación de Cristo en la base de nuestra vida espiritual, advirtiendo en la primera línea de

---

<sup>2</sup> MONIER VILLARD. *Les Grandes Directives de la Retraite Fermée*, Versailles, 1929, p. 151-152.

<sup>3</sup> DE GUIBERT, *Etudes de Theologie Mystique*, 1. c. et passim.

<sup>4</sup> S. JUAN DE LA CRUZ. *Subida al Monte Carmelo*. Lib. I, c. 13, Ed. B. P. Madrid, 1928, p. 63.

tener « un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas las cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiere El ». « Lo segundo, para poder hacer bien esto, cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para gloria y honra de Dios, renúnciele y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto ni le quiso que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba El su comida y manjar ». Es la misma fórmula que retomará S. Vicente de Paul, *Quid nunc Christus?* y que S. Francisco de Sales proponía a Filotea <sup>5</sup>;

« De lo que se trata es de hacer nuestros los juicios prácticos sobre el valor de las cosas, tal cual se desprenden de las acciones de Cristo, consideradas en sus circunstancias concretas y de guiarnos a nosotros mismos según esos juicios y apreciaciones; se trata de alimentar en nosotros las disposiciones interiores que animaban al corazón de Cristo, teniendo cuidado de conservar la diferencia que debe existir entre su manera y la nuestra en el ejercicio de las virtudes, derivada del hecho de la unión hipostática, su santidad, sus funciones de Jefe <sup>6</sup>.

Todavía, cabría distinguir en esta actitud de imitación, la posición de los autores citados, entre los cuales S. Ignacio y por otra parte la posición de los espirituales de la llamada escuela francesa, Berulle, Condren, Olier, etc., que adhieren a los estados del Verbo Encarnado <sup>7</sup>.

Sobre la influencia de Berulle, v. g. en los espirituales jesuítas del siglo XVII, como Lallemand, Surin Saint-Jure, etc., ver la obra de Henri Bremond y la réplica de Aloys Pottier <sup>8</sup>.

## 2) *Jesucristo Rey eterno y Señor universal.*

Infinitos son los títulos, infinitas las virtudes y aspectos de la persona del Hijo de Dios; cada una de ellas podría dar pie a una orientación espiritual, ya que éstas entre sí, difieren, no en lo genérico, sino en el mayor o menor realce o énfasis con que

<sup>5</sup> DE GUIBERT. *Leçons de Théologie Spirituelle*. 1946, p. 191.

<sup>6</sup> DE GUIBERT. *l. c.*, p. 195.

<sup>7</sup> POURRAT. *Spiritualité Chrétienne*, tom. III, c. 13, n. 2.

<sup>8</sup> *Histoire du Sentiment Religieux*. POTTIER ALOYS: *Le P. Louis Lallemand*. 3 vol. Cf. CARDINAL DE BERULLE: *Opuscles de Piété*. Aubier 1944.

se detiene en uno de los aspectos comunes y genéricos de la espiritualidad católica.

La pobreza, el amor a la santísima humanidad de Cristo, podría ser el distintivo de la escuela que arranca de Asís, la alabanza, el silencio, el trabajo manual, para las escuelas monacales de San Benito y San Bruno; el estudio, el rosario, para los hijos de Santo Domingo, y así para otras que nacen de una forma de vida, de un rasgo o matiz de la persona del fundador, elegido por Dios y dotado con tales y cuales valores y experiencias, para ser precisamente, como *typo* de una futura tendencia o reedición, infinitamente variable, de esa dirección que se perpetúa junto a la memoria de los Padres y Fundadores de los grupos religiosos, que adornan la Iglesia.

En su estudio sobre la misión de S. Benito, el Cardenal Newman, en la introducción, divide en tres períodos la historia de la educación cristiana: el antiguo, el medioceval, el moderno. En el primero coloca como maestro a S. Benito, que representa la poesía, en el segundo a Santo Domingo, que aporta el elemento científico, en el tercero a Ignacio, el elemento práctico o la Prudencia. Estas características, las hace derivar de la misma vida de los santos citados: Benito, encargándose de su misión, casi un niño, le infundió el romance y simplicidad de la infancia. Domingo, un hombre de cerca de cuarenta y cinco años, graduado en teología, sacerdote y canónigo, trajo consigo a la religión esa madurez y perfección literaria que había adquirido en las aulas. Ignacio, un hombre de mundo antes de su conversión, transmitió como un legado a sus discípulos, ese conocimiento del hombre que no puede ser adquirido en los claustros. Y así, las respectivas órdenes, fueron las cunas de la Poesía, la ciencia y el sentido práctico, o la prudencia<sup>9</sup>.

Así como necesariamente había de influir en la organización de la vida de su orden, el carácter, nobleza, experiencia y otras dotes de organizador, etc., no es de extrañar, que en su actitud ante Cristo, influyesen también las mismas dotes, y más que la poesía (a pesar de haber hecho versos) más que la ciencia (a la cual amó hasta ponerse a estudiar pasados los treinta y cinco años), había de ser el sentido de la vida, su experiencia de los hombres, su calidad de jefe nato, lo que le habría de cua-

<sup>9</sup> *The Mission of St. Benedict. Storial Sketches*, vol. II, p. 365 ss.

drar en frente de su Capitán Jesús y llevarle a penetrar en el secreto del hombre Dios.

El mismo Cardenal Newman, (1. c.) explica en alguna manera la razón de esta actitud. Después de recordar las teorías por entonces en boga —comtianas sin duda— sobre los estadios de evolución— y declarado su poca simpatía por ellas, todavía toma pie en ellas para añadir: «El joven hace su entrada en la vida, con la esperanza en la proa y la fantasía por timón, no tiene otra cosa para impulsarse o dirigirse; no ha vivido lo bastante para ejercitar su razón o para deducir de una serie de experiencias, y porque no puede hacer de otra manera, vive en un mundo que él se ha creado. Comienza con ilusiones. Luego, cuando al fin busca un andar más seguro, que el que le diera la imaginación, debe recurrir o a la razón o a la experiencia, pero los hechos están fuera de él, la razón está en él: de los dos, le es más fácil ejercitar la razón que regular los hechos. Consecuentemente, su primera revolución mental, cuando descarta la vida de aspiración y de afección de la que se ha desengañado, y los sueños, de los que ha sido juguete y víctima, abraza una vida de lógica, es ésta al segunda etapa: la metafísica. Vive ahora en un plan, piensa con un sistema, tiene cuidado de los términos medios, y no aprecia nada que no tenga una forma científica. Su tercera etapa tiene lugar cuando ha hecho plena experiencia de la vida; cuando ha encontrado sus teorías resquebrajarse bajo el peso de los hechos y la experiencia desmiente sus esperanzas más promisorias. Así recorre estos tres períodos de la imaginación, la razón y la prudencia; y después va en busca de una conclusión y no la hay, —impotente y melancólica conclusión—.

Indudablemente, agrega Newman, ningún católico simpatizará con tal cobarde visión de la vida; y sin embargo parece encuadrar sobre lo dicho acerca de los tres grandes patriarcas... Conservando lo que se pueda aceptar como verdadero, lo es la diferencia entre esos tres grandes hombres, pero no es cierto que la Iglesia haya abandonado algo de lo que en el decurso de la vida haya adquirido. En lugar de pasar de una forma de vida a otra, en vez de cambiar posiciones, las ha acumulado y como el hombre de la parábola, ha sacado de su tesoro, según las necesidades, cosas nuevas y viejas: nova et vetera. Ella no per-

dió a Benito, al encontrar a Domingo, y tiene todavía a Benito y Domingo, siendo ya la madre de Ignacio. Imaginación, ciencia y prudencia, todo es bueno y ella las tiene a las tres. Cosas incompatibles en la natura, coexisten en ella: su prosa es poética de una parte y filosófica de la otra.

De un sólo poeta, Francis Thompson, sabemos que se haya decidido a escribir una vida de Ignacio<sup>10</sup>.

Ultimamente, Christopher Hollis<sup>11</sup> encuentra dos deficiencias en S. Ignacio, a lo que le parece: la falta de capacidad para el placer intelectual y segundo, la falta de deleite en la participación y contemplación del espectáculo de la vida. Pero como agrega el mismo autor (p. 32) la diferencia está en que Ignacio había visto a Dios, y no precisaba de la razón o belleza creada para deleitarse en las cosas celestiales.

Esa experiencia de lo humano y lo divino, le preparó para acercarse desde el punto de vista que se acercó, a Cristo Rey eterno y Señor universal.

Así como en el P. y F. es el Dios creador, que ocupa la atención del Santo, ahora ese mismo Creador se aparece al mismo tiempo como Redentor, Señor universal, por doble título, Rey eterno, cuya intención es hacer la redención del género humano. Todo lo demás serán medios. La consigna de Cristo será en las dos Banderas, «que a todos quieran ayudar», y de tal modo la entiende Ignacio, que pueda decir de él la Iglesia: *Immenso hominum salutis desiderio exarsit*.

Los dos elementos, divino y humano de Cristo, serán inseparables en la idea de S. Ignacio. La idea del Mediador, para con el Padre, la idea del Redentor, para con los hombres, continuamente se repetirá. De vida eterna a muerte temporal, =53=; cuanto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno y delante dél todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos y así entrar en la gloria de mi Padre. =95=; los que más se querrán señalar en todo servicio de su rey eterno y señor uni-

<sup>10</sup> *Saint Ignatius Loyola*, Burn Oates, London, by Francis Thompson.

<sup>11</sup> *Saint Ignatius*. Sheed and Ward. New York, 1945, p. 6. Trad. española BA. Ed. Tridente, 1947.

versal... =97= para terminar la petición del n. 98, donde textualmente dice:

« Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bondad y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los sanctos y sanctas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, solo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriendome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado ».

La idea de servicio de su Rey, Rey eterno y Señor universal, el amor como servicio no abandonará a Ignacio de por vida. Podríamos vislumbrar gérmenes de esa concepción en expresiones que —orientadas hacia otros servicios— ya indicaban la tendencia natural: qué haría en servicio de aquella dama?, dado al servicio de las armas, etc., que luego habían de polarizarse en el servicio, en el mayor servicio de Dios, como surge de la lectura de sus escritos, y de la historia de su vida.

Todo lo demás será medio. Las mismas consolaciones y gracias espirituales, durante esta vida, no serán para Ignacio sino medios de hacerse más apto instrumento en las manos de su Criador y Señor:

Cualquiera de todos estos santísimos dones, escribe al Duque de Gandía, se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones o parte dellos. No quiero decir que solamente por la complacencia o delectación dellos los hayamos de buscar; mas conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras, van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales dones o parte dellos y gracias espirituales, cuanto nos pueden ayudar a mayor gloria divina<sup>12</sup>.

Las meditaciones y contemplaciones que sucederán a la del Reyno, tendrán por objeto, más conocer para más amar, para más imitar. Todos los Ejercicios irán ordenados a crear esa disposición de en todo poder amar y servir, —y como lo veremos en su lugar— cuando haya de hablar expresamente del

<sup>12</sup> *Carta al Duque de Gandía*: MHSI, M. Ig., serie I, vol. II, pp. 233-237.

amor, dirá que se ha de poner o manifestar más en las obras que en las palabras.

Para obtener tal disposición, Ignacio hará especial incapié en el conocimiento interno, en la intimidad y familiaridad con Jesucristo, que interese lo más profundo del hombre, cree en él una quasi espontaneidad, un conocimiento por connaturalidad, un conocimiento preñado de afecto —cognitio aestimativa— no contentándose con ser espectador del drama, cuyos protagonistas son Dios, el hombre y el enemigo de natura humana, sino actor y actor de primera importancia. « Los que más se querrán señalar... afectándose mucho... harán oblaciones de mayor estima y momento ».

Es uno de los elementos nuevos que aporta S. Ignacio, no tanto como un descubrimiento, sino en cuanto al empleo y utilización de todo el hombre en la estrategia del servicio de Dios.

### 3) *El conocimiento interno de Jesús.*

« Digo lo tercero, que verdaderamente ninguno puede saber lo que valen los ejercicios hasta que los haga y use, porque se ordenan a plantar virtudes en el ánima y desarraigar vicios; y ninguno puede saber cuánto vale la virtud, ni sentir el gusto della, si primero no se exercita en ella; y de aquí es que he visto muchos letrados espantarse de cosas que hay en los ejercicios y no las poder entender, siendo ellas claras y católicas, sacadas del Evangelio y de los santos doctores, las cuales fácilmente las entienden los que las exercitan y gustan por obra; porque es muy diferente cosa el saber letras del entender cosas espirituales, que consisten, allende las letras, en tener uso de la oración y otras virtudes ».

« Digo lo quinto, que yo hice los ejercicios en la casa de la Compañía de Jesús en Alcalá, y hago a Dios testigo de esta verdad; que con haber 30 años que estudio y muchos que leo teología, en todo este tiempo no he sabido tanto para mí aprovechamiento, si dello me quisiere aprovechar, quanto me enseñaron en la dicha casa de la Compañía, haziendo los ejercicios por espacio de pocos días; y si algún letrado muy contento con sus letras y disputas se espantase desto, a la obra me remito; que haga los ejercicios, que es procurar de gustar y considerar bien lo que sabe por sus letras, poniéndolo por execución; y él

testificará juntamente conmigo. Y la razón es, porque lo que yo antes estudiaba era para enseñar a otros, y en la Compañía los días que estuve haciendo los ejercicios, trabajaba de saber para obrar: y es muy diferente el saber para enseñar del saber para obrar »<sup>1</sup>.

Sobre estas palabras del Dr. Torres, el amigo de los jesuitas en la primera hora de persecuciones, nada tiene que agregar la experiencia de cuatro siglos. Una cosa es estudiar para saber otra para vivir! El conocimiento interno, que S. Ignacio hace pedir al ejercitante en las meditaciones —lo estima gracia de lo alto— es una de las notas características de su espiritualidad.

No es este el lugar, pero podemos hacer una breve observación que nos parece aclara la posición de S. Ignacio respecto del problema religioso. En una amigable conversación, tenida en la Aquinas Society, el Arzobispo Anglicano de Canterbury, señalaba lo que a su juicio necesitaba un agregado o modificación en el tomismo para satisfacer a las necesidades modernas. En el punto 5, dice textualmente: «A la insuficiente apreciación de la individualidad en la enseñanza tomista tradicional, sigue una insistencia sobre la prioridad del conocimiento sobre el amor. O, para hablar con la mayor exactitud de los términos técnicos, existe una apreciación insuficiente del « conocimiento afectivo ». Naturalmente, es cierto que no se puede amar a nadie cuya existencia se ignore, pero cuando en realidad yo la conozco, mis reacciones afectivas hacia ella dirigen el alcance y categoría de cualquier conocimiento o comprensión que llego a tener de la misma; y, como complemento del conocimiento, la condición indispensable es el amor. Santo Tomás conoció esto por propia experiencia, pero no lo manifestó, según yo creo, en sus escritos sistemáticos. Me imagino que fué la conciencia que de esto tenía que lo llevó finalmente a decir que sus escritos sobre teología eran simple paja. La verdadera fe del hombre aparece en los himnos eucarísticos.

«Se reconoce que este tema del « conocimiento afectivo » es muy difícil tratarlo, y por esta razón, comúnmente se lo evita. Pero como consecuencia, se derivan, desde muchos aspectos, perspectivas desfiguradas... Mi opinión es que la inadecuada

---

<sup>1</sup> *Apología del Dr. Torres*. 2 de enero de 1554. MHSI. M.<sup>a</sup> Ig. E. et D. 665 et 671.

apreciación de la individualidad en el tomismo lleva a una insuficiente valorización acerca de las actuales relaciones personales, —lo que algunos autores modernos llaman duelo— tanto en Ética como en Religión »<sup>2</sup>. El P. Victor White, O. P., contestó a esta observación en la revista *Blackfriars*, 1943. No conocemos su respuesta, pero reconociendo que se pueden encontrar pasajes en S. Tomás, que tratan el asunto, nos parece que ni se agota, ni ha cobrado en sus comentaristas la importancia que hoy se le atribuye, ni, en una palabra, se ha elaborado todavía, una verdadera sistematización de los datos que la experiencia aporta cada día, para un mejor conocimiento del hombre, y su operar.

Creemos que de este reproche está libre S. Ignacio. Debiéramos remontarnos, para abarcar todo el problema, a las concepciones de Platón y Aristóteles, que entran en nuestra escolástica por medio de Agustín y Santo Tomás. Agustín, en lucha con los maniqueos, gnósticos y pelagianos, exalta el valor e importancia de la voluntad. De sus doctrinas, descienden directamente los grandes místicos y agustinianos posteriores, cuya influencia en la vida medioeval, podría ser calificada, por la preeminencia de la ordalía sobre el testimonio, en los juicios de fin del primer milenio. Al voluntarismo agustiniano —y esto sea dicho demasiado con reservas, la historia no es una operación matemática —sucede el racionalismo tomista. Agustín y S. Tomás escribieron en función de las tesis que defendían y de ninguna manera se les puede ubicar fuera del tiempo y del espacio. Ellos mismos retractaron sus doctrinas en el decurso de sus vidas. No es verosímil solamente, sino cierto, que ambos escribiendo en nuestra época, hubieran hecho uso, como hicieron en las suyas, respectivamente, de los aportes nuevos que la ciencia ha traído con el correr de los siglos. Y no es solamente verosímil, sino cierto, que esta « *cognitio aestimativa* », hubiera ocupado un lugar más importante en sus escritos, de lo que ocupan, como así también, que su lenguaje sería el de hoy y no el de su tiempo, cuando hablasen del hombre tal cual hoy se conoce y tal cual hoy se expresa.

Descendientes del racionalismo, fueron sin duda los concep-

---

<sup>2</sup> *El tomismo y las necesidades modernas*. Información Católica Internacional. BA. 1945, p. 9-10.

tualistas y nominalistas de la decadencia, ante los cuales se irguieron luego los propulsores del sensismo, sentimentalismo, y voluntarismo kantiano, de inspiración más platónica que aristotélica. Los escolásticos, de ascendencia tomista, —La *Summa* comenzó a explicarse definitivamente en el siglo XV— se encontraron abocados al problema de la reforma. Insistieron en las posiciones a conservar, cerrándose en general a toda revisión de las mismas. De allí los distintos conatos como de Francisco Suárez y otros para abrir los horizontes. La crisis idealista del siglo pasado, y luego el positivismo, Bergson, la herejía modernista, los métodos de inmanencia, hoy en día el existencialismo, aún dentro del campo católico, no son otra cosa que expresiones de una necesidad, evidentemente mal satisfecha, pero no por ello menos real.

Aquellos dos grandes maestros, esperan todavía en el campo de la especulación, —y por qué no, en el campo de la vida— el teólogo grande que realice la síntesis, sin dejar de lado uno sólo de los eternos e invariables principios metafísicos sobre que se asienta la filosofía de los cristianos.

En lo espiritual, esa síntesis ha sido realizada de mucho tiempo por los grandes autores espirituales; entre ellos, y no de una manera superficial, San Ignacio de Loyola.

No es propiedad de la teología divorciarse de la vida, pero su finalidad es proveer a la vida de uno de sus elementos: el elemento verdad, toda la verdad, pero nada más que la verdad. La vida no consiste solo en la verdad, sino en realizar la verdad por el amor. *Veritatem facientes in Charitate*. Y en la vida, en ésta que vivimos ahora, es mejor el conocimiento de las cosas que el amor de ella, pero el amor de Dios es mejor que el conocimiento<sup>3</sup>.

San Ignacio de Loyola, en los ejercicios, provee de todos los elementos necesarios para interesar al hombre todo, realizando una jerarquización real de los elementos humanos, para, dentro de la armonía posible, llevar al hombre a ponerse en las manos de Dios. Inútil insistir en el papel primario y preponderante que asigna a la gracia<sup>4</sup>. Sobre el papel que juega en la creación de

<sup>3</sup> I II, q. 82, a. 3; De verit, q. 22; 2.

<sup>4</sup> Theological Studies, December 1942. FRANCIS X. LAWLOR: *The doctrine of Grace in Spiritual Exercises*, p. 513-533.

las vivencias sobrenaturales la «consolación» véase la tesis del P. Guillermo Plaza: *La función de la experiencia consolación en los EE. de S. Ignacio.*

Nos interesa solamente insistir sobre algunos textos de los EE. en los que especialmente se recurre a *todo el hombre* para integrar y asegurar la permanencia del amor a Cristo.

Anot. 2.: Porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí mismo, y hallando alguna cosa, que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fruto espiritual, que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, más el gustar y sentir de las cosas internamente »=2=.

Anot. 15.: ...en los tales ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle más adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte, ni a la otra, más estando en medio como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor »=15=.

«El primer punto será traer la memoria... y luego sobre el mismo el entendimiento, discurriendo... luego la voluntad; queriendo todo esto memorar y entender... y así conseqüenter discurrir, más en particular, con el entendimiento y conseqüenter moviendo más los afectos de la voluntad »=50=. «...y conseqüenter discurrir con el entendimiento más particulamente, usando de la voluntad como está dicho »=51=.

«pedir intenso y crecido dolor y lágrimas de mis pecados... »=55=.

«demandar vergüenza y confusión de mí mismo »... »=48=.

«gracia... para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos; para que sienta el desorden de mis operaciones, para que aborreciendo me enmiende y me ordene; pedir conocimiento del mundo, para que aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas »=63=.

«Dije resumiendo, porque el entendimiento, sin divagar,

discurra asiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas en los ejercicios pasados, y haciendo los mismos tres coloquios » =64=.

« ...pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado » =65=.

« el primer punto será ver, con la vista imaginativa... =66=.

« el 2. oír con las orejas llantos, alaridos voces... =67=.

« el 3. oler con el olfato humo... =68=.

« el 4. gustar con el gusto cosas amargas... =69=.

« el 5. tocar con el tacto, es a saber, como los fuegos tocan... =70=.

« 1. Adic. después de acostado... pensar a la hora que tengo de levantar, y a qué, resumiendo el ejercicio » =73=.

2. Adic.: cuando me despertare, no dando lugar a unos pensamientos ni a otros, advertir luego lo que voy a contemplar... y con estos pensamientos vestirme o con otros según subiecta materia (lo que quiero o deseo en cada ejercicio) =74=.

3. Adic.: Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzando el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc., y hacer una reverencia o humiliación » =75=.

« entrar en la contemplación, cuando de rodillas, cuando postrado en tierra, cuando supino rostro arriba, cuando asentado, cuando en pie andando siempre a buscar lo que quiera. En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si postrado, asimismo, etc... 1 la 2.<sup>a</sup> en el punto en el que hallaré lo que quiero ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga » =76=.

« Cuando la persona que se ejercita aun no halla lo que desea, así como lágrimas, consolaciones, etc., muchas veces aprovecha hacer mudanza en el comer, en el dormir, y en otros modos de hacer penitencia, de manera que nos mudemos, haciendo dos o tres días penitencia y otros dos o tres no... Dios nuestro Señor... muchas veces en las tales mudanzas da a sentir a cada uno lo que le conviene » =89=.

« pedir que no sea sordo a su llamado, más presto y diligente para cumplir su santísima voluntad » =91=.

« Composición, viendo el lugar... » =103=.

« demandar lo que quiero. Será aquí demandar conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga ».

« El primer punto es ver las personas, las unas y las otras... =105=.

« El segundo, oír lo que hablan... =106=.

« El tercero, después, mirar lo que hacen las personas sobre la haz de la tierra, así como herir, matar, ir al infierno... =108=

« El primer punto es ver las personas... haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos, y sirviéndolos en sus necesidades como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible, y después reflectir en mí mismo para sacar algún provecho » =114=.

« El 2. mirar, advertir, y contemplar lo que hablan, y reflitiendo... =115=.

« El 3. mirar y considerar lo que hacen, así con es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz, y todo esto por mí. Después reflectiendo, sacar algún provecho espiritual » =116=.

« La quinta será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación » =121=

« ver las personas, =122=; oír con el oído lo que hablan, =123=; oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de las virtudes, y de todo, según fuere la persona que se contempla, =124=; tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares, donde las tales personas pisan y se asientan, procurando de sacar provecho dello » =125=<sup>5</sup>.

« será que tanto se debe guardar en tener obscuridad o claridad, usar de buenos temporales o diversos, cuanto sintiere,

<sup>5</sup> Dictionnaire de Spiritualité: *Application des sens*. J. MARECHAL, s. 1. *La Psychologie des Mystiques*. Cf. *Directorium*, P. Polanco. MHSI. M. Ig. E. et D., p. 812, n. 65, 66.

para una mayor profundización del problema, ver los comentaristas: PINARD, GRANDMAISON, MAUMIGNY, BROU, LIPPERT, etc., sobre la oración ignaciana. Sobre las reglas de discreción de espíritus, ver nuestra bibliografía general.

que le puede aprovechar y ayudar, para hallar lo que desea la persona que se ejercita » =130=.

Podríamos multiplicar estas citaciones, pero la claridad de la consecuencia no sería mayor: Todo el hombre ha de ser interesado en el conocimiento y amor de Jesucristo. Lo que a primera vista pudiera parecer un código repleto de normas y preceptos, no es más que un abrir el camino, indicar una huella, amplísima, para que cada uno según sintiere que le aprovecha para hallar lo que quiere y desea recorra, solus cum solo, con una sola condición: poner como base el fundamento verdadero de la historia.

Las reglas para el examen de conciencia, con el presupuesto de los tres pensamientos que hay en cada uno, o tres influencias, de Dios, del enemigo y del propio yo, las reglas para sentir escrúpulos, para regularse en el comer, para la penitencia, para discernir espíritus, no hacen otra cosa que mostrar la diligencia de Ignacio en evitar ilusiones o errores, excesos o pigrítia, comunes a las personas que sin freno de discreción corren por los caminos del espíritu.

En las reglas para sentir con la Iglesia, o reglas de la ortodoxia ignaciana dice el Santo:

« Alabar la doctrina postiva y escolástica. Porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de San Hierónimo, San Agustín, y de San Gregorio, etc., etc., el *mover los afectos, para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor*; así es más propio de los escolásticos, así como de Sancto Tomás, San Bonaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Escritura, y de los positivos y sanctos doctores; más aún siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los Concilios, cánones y constituciones de nuestra Sancta Madre Iglesia » =363=.

El conocimiento interno o conocimiento afectivo, —cognitio aestimativa— es el eje de la espiritualidad ignaciana. Sin una experiencia la más plena posible —según subiecta materia, según el subiecto— los ejercicios no darán el fruto concreto que

tal sujeto puede y debe esperar, supuesta la difusividad y comunicabilidad divina de los dones espirituales. *Faciendi quod est in se, Deus non denegat gratiam*. Ver a este respecto, la explicación del hecho por el P. Polanco.

#### 4) *Amor de imitación.*

Después de lo que llevamos dicho, recorriendo las citas del libro de ejercicios, parec ocioso detenerse en mostrar cómo el amor de Cristo que entiendo excitar Ignacio en el ejercitante, —con la divina gracia— o por mejor decirlo, el amor que hace pedir Ignacio al ejercitante y le ayuda a secundarlo, es un amor de imitación.

Respecto de la unión a Dios y la imitación de Dios y de Cristo, el P. de Guibert, y Garrigou Lagrange, etc., se ocupan eruditamente. Podemos pues, remitirlo a los tratados de ascética y de espiritualidad general, de cualquiera escuela, o si queremos a los comentaristas de la Sagrada Escritura, donde encontramos la razón de esta imitación: *Estote perfecti sicut Pater vester caelestis perfectus est... Exemplum dedi vobis ut quemadmodum ego feci et vos faciatis... Praedestinavit nos conformes fieri imaginis Filii sui... De manera, que suponiendo que la perfección cristiana, tiene además de su causa eficiente, y final en Cristo, su causa exemplar, podemos pasar adelante, a estudiar el amor de Cristo en los Ejercicios, como se nos manifiesta en los momentos solemnes que preceden a la elección y que San Ignacio sintetiza en las maneras de humildad, en la tercera manera de humildad.*

Previamente, veremos la humildad en la ascética cristiana, su tradición, y la exposición que de ella hacen S. Benito y Santo Tomás, que expresan dos momentos o concepciones, que si no difieren de la Ignaciana cuanto a la substancia, todavía, nos ayudarán a comprender mejor, la mente del autor de los Ejercicios.

#### BIBLIOGRAFIA

- DE GUIBERT: *Theologie Spirituelle, leçons de: leçon 13 et 14, pp. 177-198; cf. etiam. leçon 15: Perfection et Mystère de la Croix, p. 198.*
- GARRIGOU LAGRANGE, R. O. P.: *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus.*
- GARRIGOU LAGRANGE, R. O. P.: *Les trois ages de la Vie Interieure.*

5) *Humildad: S. Benito, Santo Tomás y S. Ignacio de Loyola.*

Una abundante bibliografía y citaciones de PP. acerca del don de la humildad, trae el P. de Guibert en el apéndice a sus *Etudes de Theologie Mystique*. Sobre el sentido de la palabra: TAPEINOS, en el griego clásico y en la Sagrada Escritura, vide Zorell *Lexicum Graecum N. Testamenti*.

a) *S. Benito*: En el capítulo VII de su regla<sup>1</sup>, dice el patriarca de los monjes de occidente:

« Por tanto hermanos, si deseamos llegar a la cumbre de una humildad perfecta y arribar en poco tiempo a aquella celestial elevación, a la que no se sube sino por la humildad de la vida presente, es necesario erigir por medio de actos de virtud, que se excedan unos a otros, la misteriosa escala que vió en sueños el patriarca Jacob, por la cual bajaban y subían ángeles. No entendemos ciertamente otra cosa en este bajar y subir, sino que por la soberbia se baja y por la humildad se sube ».

Así pues, el *primer grado* de humildad consiste en que, teniendo el monje siempre presente el temor de Dios, no olvide ni jamás deje borrar de su memoria cosa alguna de cuantas El tiene mandadas, repasando en su corazón las penas del infierno en que caen por sus pecados los que la menosprecian y la vida eterna que está aparejada para los que le temen...

El *segundo grado* de humildad consiste en que no amando el Monje la propia voluntad, no se complazca en satisfacer su deseos, antes bien practique con obras lo que dice el Señor: No vine al mundo a hacer mi voluntad, sino la de Aquel que me envió...

El *tercer grado* de humildad consiste en someterse al superior o por amor de Dios con una obediencia sin límites...

El *cuarto grado* de humildad consiste en que, ofreciéndosele al Monje cosas duras y contrarias a su natural en el ejercicio de la obediencia, y aun recibiendo cualesquiera injurias, se arme de paciencia acallando cualquiera resistencia interior...

El *quinto grado* de humildad consiste en descubrir a su Abad por una humilde confesión todos los malos pensamientos que le sobrevengan y las faltas ocultas que hubiere cometido...

<sup>1</sup> Regla de S. Benito. Monserrat 1929, p. 31 ss.

El *sexto grado* de humildad consiste en que el Monje viva contento en la máxima pobreza y menosprecio teniéndose por siervo inútil e indigno para todo lo que le manden...

El *séptimo grado* de humildad consiste en que no solo diga el Monje con su boca que es el último y más despreciable de todos, sino que así lo crea en lo íntimo de su corazón humillándose y diciendo con el Profeta: Gusano soy y no hombre...

El *octavo grado* de humildad consiste en que nada haga el Monje, sino lo que es conforme a las leyes comunes del Monasterio o persuade el ejemplo de los Mayores.

El *nono grado* de humildad consiste en que de tal modo reprima el Monje su lengua, que, guardando silencio, no hable hasta ser preguntado...

El *décimo grado* de humildad consiste en que el Monje no sea ligero y propenso a reír, porque escrito está: El necio en la risa levanta su voz.

El *undécimo grado* de humildad consiste en que cuando el Monje hable, lo haga con suavidad y sin risa, con humildad y modestia, diciendo pocas palabras pero razonables...

El *duodécimo grado* de humildad consiste en que el Monje no sólo la posea en su exterior, sino que también la manifieste exteriormente a todos cuanto le vean...

Subidos, finalmente por el Monje todos estos grados de humildad, llegará luego a aquel amor de Dios que siendo perfecto, excluye todo temor; y por él, todo lo que antes observaba no sin recelo, cumplirálo en adelante sin ninguna dificultad, por una costumbre como natural, no ya por temor a las penas del infierno, sino por amor de Cristo y costumbre santa, y por el atractivo de las virtudes. Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados »<sup>2</sup>.

b) *Santo Tomás*, antiguo oblato benedictino, después de haber establecido que la humildad es una virtud, directiva y moderativa del apetito, por el conocimiento de la propia limitación, de donde: *Humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum*<sup>3</sup> afirma que después de las virtudes teológicas y las virtudes intelectuales, que miran a la misma razón,

<sup>2</sup> *Le Christ Ideal du moine*. DON COLUMBA MARMIÓN. Chapitre: Humilité.

<sup>3</sup> II-II, q. 161, a. 2, ad 3.

y después de la justicia, principalmente la legal, la primera de las demás virtudes, es la humildad <sup>4</sup>.

Trata en seguida de la gradación de S. Benito y en el cuerpo del artículo dice:

La humildad consiste esencialmente en el apetito, según lo cual, alguien refrena el ímpetu de su ánimo, para que no tienda desordenadamente a la grandeza; pero su regla o norma está en el conocimiento, de modo que nadie se estime por encima de lo que realmente es; de lo uno y de lo otro, principio y causa es la reverencia que cada uno tiene para con Dios. De la disposición interior de humildad, proceden las señales exteriores, en palabras, hechos y gestos, por los cuales se manifiesta lo que interiormente se esconde, como ocurre en las demás virtudes. . . Y por lo tanto, en los predichos grados de humildad, se pone algo que pertenece a la raíz de la humildad, es decir el grado duodécimo. . . Ut homo Deum timeat. . .

Se pone también algo perteneciente al apetito, para que no tienda desordenadamente hacia la propia excelencia, lo que puede ocurrir de tres maneras: que el hombre no siga su propia voluntad, que regule la suya según la voluntad del superior; que no deje de hacerlo por las ocurrencias ásperas o duras que pueden sobrevenir, y estos son los grados 11, 10 y 9.

Se pone además lo que corresponde a la propia estimación; el hombre reconoce sus defectos y esto de tres maneras: reconociéndolos y confesándolos, y es el grado 8; al reconocer su propia limitación se estima indigno de grandezas y esto pertenece al 7; y por ellos prefiere a los demás a sí mismo, y esto pertenece al 6; (sobre el particular de este grado ver de Guibert, I. e.).

Se pone además lo que pertenece a lo exterior: que el hombre no se aparte en su actividad de la vida común; y es el 5 grado; respecto de las palabras: no perder el tiempo hablando, y es el 4; no exceda el modo de hablar, y es el 2; Las demás cosas son respecto de lo exterior: los gestos, en la represión por ejemplo, de la vista, que pertenece al primer grado y en la represión de la risa, que pertenece al tercer grado.

En los comentarios de la Escritura, Santo Tomás trata de la humildad, especialmente en *Mateo*, XI y *Filipenses*, II. . . . .

Nos interesa la opinión del santo, respecto de la humildad,

<sup>4</sup> II-II, q. 161, a. 5.

en estos lugares, por tratarse de la humildad del mismo Cristo, la que encarece en esos lugares la Sagrada Escritura.

Mt. XI: « Et quid est illud: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde?* Tota enim lex nova consistit in duobus: in mansuetudine et in humilitate. Per mansuetudinem homo ordinatur ad proximum. Unde Psal. CXXXI, 1: Memento, Domine David et mansuetudinis eius. *Per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum.* Isa. LXVI, 2. Super quem requiescet spiritus meus nisi super quietum et humilem? *Unde humilitas facit hominem pacem Dei* ».

Philip. II. (lectio): Deinde cum dicit: *Humiliavit semetipsum*, etc. commendat humilitatem Christi quoad mysterium passionis eius. Et primo ostendit humilitatem Christi; secundo, modum, ibi: factus obediens, etc. Est ergo homo, sed valde magnus, quia idem est Deus et homo, et tamen humiliavit se... Quanto maior es, humiliare in omnibus. Discite a me... *Modus humiliationis, et signum humilitatis est obedientia; quia proprium superborum est sequi propriam voluntatem; quia superbus quaerit altitudinem, ad rem autem altam pertinet quod non reguletur alio, sed ipsa alia regulet, et ideo obedientia contrariatur superbiae. Unde volens ostendere perfectionem humilitatis et passionis Christi, dicit quod factus est obediens, quia si fuisset passus non ex obedientia, non fuisset ita commendabiliss quia obedientia dat meritum passionibus nostris. Sed, quomodo factus est obediens? Non voluntate divina, quia ipsa es regula; sed voluntate humana, quae regulata est in omnibus secundum voluntatem paternam.* Et convenienter introducit in passione obedientiam quia prima praevaricatio est facta per inobedientiam... Sed quod magna et commendabilis sit ista obedientia, patet: quia tunc est obedientia magna, quando sequitur imperium alterius contra motum proprium; motus autem voluntatis humanae ad duo tendit: ad vitam et ad honorem; Sed Christus non recusavit mortem... Item non fugit ignominiam... Sic ergo nec refugit mortem nec genus ignominiosae mortis ».

c) *San Ignacio de Loyola*, sea en la Carta de la Obediencia, sea en las Constituciones de la Compañía de Jesús, se ocupa de la humildad. Pero su originalidad en esta materia, la ofrece el libro de los Ejercicios.

Para S. Ignacio, la humildad consiste en bajarse y humi-

llarse, para obedecer en todo a Dios y a sus representantes, sin deliberar en cometer un pecado mortal o venial, por todo el mundo, ni por la propia vida temporal (=165, 166=), y para hacer siempre lo que más a gloria de Dios sea (=152=); pronto y diligente para cumplir la voluntad divina (=91=).

Nace de la *suma pobreza espiritual* (=146=), que no sólo no quiere ni se afecta más a tener riqueza que pobreza, siendo igual gloria de Dios (=166=) más en tal caso quiere y elige más pobreza con Cristo pobre que riqueza, (=167=) y *del deseo de oprobios* (=146, 147, 167=), injurias (=98, 147=) afrentas (=116=), vituperios (=98=) y menosprecios (=146=), desprecio (=294=); deseando más ser tenido por vano y loco por Cristo, que por sabio ni prudente en este mundo (=167=); que no sólo no se afecta ni quiere más honor que deshonor (=23, 166=) siendo igual gloria de Dios, sino que en este caso quiere y elige o acepta más oprobios que honores (=167=); resultan así tres escalones: pobreza, oprobios y humildad, y de aquí a todas las otras virtudes (=146=). Tal es la síntesis que hace el P. Calveras<sup>5</sup> de la humildad en los Ejercicios. Podríamos agregar la regla II, ya citada, así como la carta de la obediencia, de la que nos ocuparemos más adelante.

Todavía, antes de pasar al estudio de la tercera manera de humildad, objeto de este largo capítulo, nos detendremos a considerar las otras maneras de humildad que encontramos en el pensamiento de S. Ignacio, y que nos permitirán localizar mejor la que es objeto de nuestro estudio en el pensamiento del santo.

Escribiendo a la monja catalana, Sor Teresa Rejadella<sup>6</sup>, San Ignacio hace especial incapié en la *falsa humildad, es a saber en una extrema y viciada humildad*. Y de ella pone un ejemplo; diciendo: «Decis, soy una pobre religiosa, paréceme deseosa de servir a Cristo N. S.; que aun no osáis decir, soy deseosa de servir a Cristo N. S., o el Señor me da deseos de servirle;

<sup>5</sup> Cf. CALVERAS: *Ejercicios Espirituales, Directorios y Notas*. Barcelona, 1944, Índice: *Humildad*.

<sup>6</sup> MHSI, M. Ig. I, I, pp. 99-107.

Sobre la Humildad, cf. DTC. *Humilité*, LECLERCQ JACQUES. *Essais de Morale Catholique*. Bruxelles, 1938, Vol. IV: *La vie en ordre*. 159-203, etc. Sobre la cuestión 161, a. I, cf. DE GUIBERT: *Le don infus d'humilité, en Etudes de théologie mystique*, p. 283-298.

más decís, pareceme ser deseosa. Si bien miráis, bien entendéis, que aquellos descos de servir a Cristo N. S. no son de vos, más dados por el Señor,; y así hablando, el Señor me da crecidos deseos de servirle, al mismo Señor le alabáis, porque su don publicáis, y en él mismo os gloriáis, no en vos, pues a vos misma aquella gracia no atribuíis (cf. =237=).

Así debemos mirar mucho, y si el enemigo nos alza, bajar-nos, contando nuestros pecados y miserias; si nos baja y deprime, alzarnos en verdadera fe y esperanza en el Señor, y numerando los beneficios recibidos, y con cuánto amor y voluntad nos espera para salvar; que el enemigo no cura si habla verdad o mentira, más sólo que nos venza ».

« Mirad los mártires... como decían que eran siervos de Cristo... vos, no osaréis decir que sois deseosa de servir a Nuestro Señor? Antes habéis de decir y confesar sin temor, que sois su sierva, su servidora, y que antes moriréis, que de su servicio os apartéis ».

« Si él me representa justicia, yo luego misericordia; si él misericordia, yo al contrario la justicia. Así es menester que caminemos, para que no seamos turbados, y el burlador quede burlado, allegándonos a aquella autoridad de la sagrada escritura, que dice: Guarda no seas así humilde, que así humillado te conviertas en estulticia ».

Un poco más arriba, en la misma carta, el santo expresa lo que entiende por humildad: Si el siervo del Señor, a estas flechas (que ha enumerado antes) resiste con humillarse y bajarse, no consintiendo ser tal (dado a la jactancia y gloria vana) cual el enemigo le suade, trae la tercera arma, que es de falsa humildad, es a saber, *como vee al siervo del Señor tan bueno y tan humilde, que, haciendo lo que el Señor manda, piensa que aun todo es inútil y mira sus flaquezas y no gloria alguna; pónle en el pensamiento, que, si alguna cosa habla de lo que Dios N. S. le ha dado, así en obras como en propósitos y deseos, que peca por otra especie de gloria vana, porque habla en su favor propio*».

Así procura que no hable de cosas buenas recibidas de su Señor, porque no haga ningún fruto en otros; ni en sí mismo tanto, porque acordándose de lo que ha recibido, siempre se ayuda para mayores cosas; aunque este hablar debe ser con

mucha mesura, y movido por el mayor provecho dellos, digo de sí mismo y de los otros, si halla tal aparejo y creyendo serán crédulos y aprovechados. «Concluye el santo este párrafo, con la frase con que comentábamos nuestra cita primera: Así, en vernos humildes, procura traernos en falsa humildad, es a saber, a una extrema y falsa humildad».

De los lugares citados, tenemos una falsa humildad y una humildad por así decirlo genérica, que será motivo de un desarrollo más sistemático, en los Ejercicios: «como ve el siervo del Señor tan bueno y humilde, que, *haciendo lo que el Señor manda, piensa que aún todo es inútil y mira sus flaquezas y no gloria alguna...*».

Al final de la misma carta, agrega S. Ignacio una última consideración, respecto de la actitud a adoptar, cuando Dios habla ínterioresmente al alma, cómo lo hemos de entender, y entendido sabernos aprovechar:

«Acacce que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza al ánimo a una operación u a otra, abriendo nuestra ánimo, es a saber, hablando dentro della sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor (=316, 330=); y nosotros a su sentido, aunque quisiéramos, no pudiendo resistir. *Y el sentido suyo que tomamos, necesario es conformarse con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia a nuestros mayores y lleno de toda humildad; porque el mismo Espíritu es en todo*» (cf. =365=).

## 6) *La tercera manera de Humildad.*

«Es humildad perfectísima, es a saber, cuando incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente, a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores; y desear más de ser tenido y estimado por vano y loco por Cristo, que primero fué tenido por tal que por sabio ni prudente en este mundo» (=167=).

«Así para quien desea alcanzar esta tercera manera de humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios de los binarios (=147, 156=) pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y

servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad ».

Sobre esta tercera manera de humildad, perfectísima humildad, mayor y mejor humildad, que es para Ignacio la expresión acabada del amor de Jesucristo, el cual es a su vez la más perfecta expresión, en su vida, del amor al Padre, diremos que encierra cuatro grados, y trataremos de mostrar, como no es necesario recurrir a ninguna artificiosa o hipotética posición especulativa, para darle un contenido real.

A) *La tercera manera de humildad supone tres grados precedentes.* En efecto, el texto ignaciano nos muestra una escala ascendente que podemos exhibir así:

La primera manera de humildad, es necesaria para la salud eterna; (por lo menos en el momento de la muerte debe el hombre preferir el estado de gracia a cualquiera otro bien); consiste en no querer a sabiendas cosa alguna que me obligue a pecado mortal. Como motivo de decisión, último, definitivo, el mantener la amistad divina.

La segunda manera, es más perfecta que la primera. Importa la disposición de excluir todo pecado venial deliberado. Consiste en no querer a sabiendas cosa alguna que me obligue a pecado venial.

La que llamaríamos tercera manera de humildad, sería la disposición del que elige una cosa buena o indiferente, no por temor a pecado venial o mortal, sino simplemente porque es igual gloria y alabanza de Dios nuestro Señor, es lícito, y puede determinarse a esa elección, en un sentido u en otro, sin falta de su parte. (Cf.: los tres binarios; =149 - 156=).

La cuarta manera, a nuestra manera de ver, importa la disposición descrita por San Ignacio, que incluyendo la primera, segunda y la llamada por nosotros tercera manera, siendo igual gloria y alabanza uno u otro extremo, se determina por aquél que más actualmente importa semejanza y parecido con Cristo pobre, etc.

Que esto sea así, lo comprueba el ejemplo referido en las vidas de algunos santos a los cuales Dios les ofreció vg. una corona de espinas y una de rosas, diciéndoles que cualquiera que eligiesen sería de su gusto. Podía el tal santo elegir la corona de rosas, sin pecado o desorden alguno ni imperfección, ex suppo-

sito: *le daría igual gusto*. Cuentan las historias, que los tales santos eligieron la de espinas por más parecer al que tales les ofrecía.

B) *¿El tercer grado de humildad ignaciano, es una hipótesis imposible?* De ninguna manera.

El P. C. Boyer<sup>1</sup> y el P. A. Gualtier<sup>2</sup> han tratado el asunto desde dos puntos de vista distintos. Suárez<sup>3</sup> también se ocupó del problema. Daremos nuestra solución, que nos parece resuelve la dificultad propuesta.

El P. Boyer, l. c. después de haber planteado el problema, cómo entender esta igual gloria y alabanza, parecería deber entenderse así: ¡Dios mío! aunque vuestra gloria no ganase ni perdiese con esta elección que voy a hacer, yo elijo más —por amor de Cristo la pobreza que la riqueza. ¿Pero esto, no es hablar de cosas imposibles? ¿Cómo no va a ser de mayor gloria de Dios el que Cristo sea más o menos amado?; expone las distintas soluciones.

Una respuesta bastante común es decir: la hipótesis es irrealizable, imposible. Pero esta hipótesis imposible sirve para manifestar un mayor amor. Aunque la gloria de Dios no se aumentase, yo elegiría la pobreza con Cristo pobre. Se finje un caso imposible para expresar mejor la intensidad del amor a Cristo.

El P. Boyer no acepta, y con razón tal hipótesis. Una disposición habitual, la expresión doctrinal de un estado de perfección no puede basarse sobre una hipótesis imposible. Por otra parte, una hipótesis puede ser falsa y no imposible. Decir: ¡Dios mío!, yo te amaría aunque no hubiese cielo, es una hipótesis falsa, pero no inmediatamente contradictoria. Decir, por el contrario, yo os amaría aunque el amaros no os glorificara, eso es una hipótesis contradictoria, ya que equivale a decir: Señor, yo os glorificaría aunque no os glorificase. Lo cual es impensable.

Otra solución que recuerda el P. Boyer, más sutil pero igualmente inaceptable, es la siguiente: Supongamos que de parte de las riquezas se siguiera, hubiese antes de la elección, un poco más de gloria para Dios n. Señor, y de parte de la pobreza un poco menos. Pues bien, eligiendo la pobreza por amor de

<sup>1</sup> RAM. 1931, 162-169. Cf. etiam F. PRAT en RAM. 1921, p. 248-255.

<sup>2</sup> RAM. 1931, 218-219.

<sup>3</sup> SUÁREZ F.: *De Religione S. I.*, lib. IX, c. 5.

Cristo, se restablecería el equilibrio, y se da igual gloria a Dios. En tal caso, Ignacio diría elegir la pobreza <sup>4</sup>.

Como nota el P. Boyer, es salirse del caso propuesto por Ignacio; siendo igual gloria y alabanza elijo... En el ejemplo dado, S. Ignacio sin dudar hubiera dicho, elegir la riqueza, porque antes de la elección se presentaba de más gloria de Dios...

Suárez, en el lugar citado, se plantea bien la dificultad, y en lo que se refiere al presupuesto teórico, es irrefutable: Parece difícil que elegir la pobreza más que la riqueza, desprecio más que gloria tienda a una perfecta humildad con una gloria igual para Dios y un igual provecho espiritual, ya que no aparece en tal elección ningún principio que dé honestidad mayor a tal acto...

En efecto, si la pobreza y humillación, en el caso, no fueran más gloriosas para Dios, no tendrían ningún valor moral, no habría causa moral u honesta para elegir.

Ni la imitación de Cristo, tomada materialmente, sin respecto a la gloria de Dios, sería principio de mayor moralidad. «Esta imitación en pobreza etc., no se basa en las tales cosas, por ser contrarias a la natura, sino en cuanto se refieren a la gloria de Dios. Cristo no ha elegido pobreza, humillaciones, etc., por ellas mismas, siendo igual gloria de Dios, sino para gloriificarle más perfectamente...

Pero la solución que da Suárez, no es aceptable. Abstracción non est mendacium... Se puede abstraer, dice más o menos el Eximio, para purificar más la voluntad del gusto de las cosas, negándola, etc., y en todo ello prescindir si es más gloria o igual gloria de Dios. Queda como última razón una semejanza mayor con Cristo, pero prescindiendo del hecho que esa mayor semejanza sea más gloriosa a Dios nuestro Señor. Como notaba el P. Boyer, y nota también el P. Gaultier no es esto abstraer sino simplemente falso, porque es falsa la hipótesis de una elección por amor de Cristo, que no redunde en mayor gloria de Dios.

El P. Gaultier (I. c.) encuentra una explicación plausible de esta solución suaresiana, en que la versión Autógrafa y la Pri-

<sup>4</sup> *Les grandes directives de la Rétraite fermée.*: P. LOISELET, S. I., pp. 249-259, nota p. 252.

ma, probablemente no fueron conocidas de Suárez. En estas versiones aparece mejor que en la Vulgata, el pensamiento del santo.

El P. Pinard<sup>5</sup>, dice que en el caso de que la gloria de Dios permaneciese la misma —demeurerait égale— cualquiera que sea el partido elegido, la tercera manera de humildad consiste en preferir lo que Cristo ha preferido, *porque Cristo lo ha preferido*. En este caso la razón de la elección no es formalmente ni la certeza de procurar al Altísimo una mayor gloria... ni la seguridad de regularse, sin otro motivo, por Aquél que el Padre ha elegido y constituido como nuestra Sabiduría, ya que siendo así el acto más razonable, sería más glorioso a Dios, ni el mérito de tal conducta, ni el honor de hacerse más semejante a Cristo, porque S. Ignacio no hace jugar tales motivos en la elección. La sola razón que considera el santo es pues el amor testimoniado por el discípulo que desea ser tratado en todo como su Maestro, hacer por El lo que El ha hecho por sus amigos, permanecer en El y con El en toda circunstancia...

No nos parece aceptable tal raciocinio, que en último término no explica el por qué, que se proponía de explicar. Pues este estar con El o ser como El, etc., o tiene o no tiene respecto al fin. Si lo tiene, la solución no vale y si no lo tiene, tampoco.

Parece que la lectura más reposada del texto y la vista de las dificultades que se originan de las explicaciones dadas, aconsejan —siguiendo en cuanto a la substancia de los PP. Boyer y Gaultier, la siguiente solución:

En toda elección, podemos considerar el objeto de la misma y la elección de ese objeto.

La hipótesis del santo es refiere en un primer momento al objeto de la elección. En un segundo momento a la elección consumada. Todavía podemos agregar como un tercer elemento, en este caso concreto de la tercera manera de humildad, la intención que mueve a elegir una cosa en vez de la otra, a realizar la elección.

El objeto de la elección, en el supuesto, pobreza o riqueza, dada la hipótesis, son *ex se*, de igual gloria y alabanza. Luego,

---

<sup>5</sup> *Les Exercices de S. Ig.*, p. 177 ss.

en razón del objeto, no hay mayor o menor bondad que pueda mover a la voluntad.

En razón de la elección, es decir, dada la elección de uno u otro de los extremos propuestos, dice S. Ignacio, que tampoco se sigue mayor o menor bien, mayor o menor gloria y alabanza, mayor o menor provecho del alma del que elige. (Nosotros hemos llamado a este estado tercera manera, donde no se sigue ni pecado, ni imperfección ni mayor o menor gloria y alabanza).

Si el ejercitante ha llegado a ese estado, en que sólo quiere determinarse por motivos de la mayor gloria de Dios, solamente deseando o eligiendo lo que más le conduzca al fin, en el objeto o en la elección consumada —ex supposito— no podrá hallar tales motivos de mayor gloria, provecho, etc. Ni podrá recurrir a la imitación por la imitación misma, a la pobreza como ex se, mejor que la riqueza, porque entonces ya estaría fuera de la hipótesis... si es mejor, si la imitación es mejor, o la pobreza, etc., cae el supuesto.

Pero ello no obsta a considerar el problema, no ya *ratione obiecti*, o *ratione electionis*, quae ex suppositio eodem modo confert ad gloriam Dei, sino *ratione intentionis*. Puede como añadirle, *ratione intentionis*, una bondad que ni el objeto, ni la elección —*ratione hypotesis*— tenían, pero que le sobreviene en razón del motivo que mueve a elegir: por más parecer y semejar actualmente a Cristo nuestro Señor. Y entonces, hecha la tal elección, de un objeto y por un tal motivo, evidentemente se sigue mayor gloria de Dios, como un objeto indiferente o bueno, se sobrecarga de bondad, cuando la intención que lo hace elegir como medio manifestativo del amor, lo torna más bueno, más ordenado, más conducente al fin que pretendía el que por tales motivos lo elije.

¿Cómo se puede pensar que el Santo de la Mayor gloria de Dios, llegase al punto de las elecciones, en que quiere que el ejercitante, en todo deseoso de elegir lo que más le conduce, determinándose por motivos como el establecido en la primera regla para hacer elección: que aquel amor que me mueve a tomar la cosa... descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elije sienta primero en sí, que aquel amor más o menos, que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor, cómo pensar, digo, que aquel que ha enseñado a solamen-

te desear y elegir lo que más le conduzca para el fin para que ha sido creado, el hombre que representa la Prudencia sobrenatural, había, en el momento cumbre de la elección, cuando tenía a la mano un recurso tan sencillo para determinar al ejercitante, un más grande amor, un más y mayor testimonio de amor, una mayor gloria de Dios, no *ratione obiecti* no *ratione electionis*, *ex supposito*, sino *ratione intentionis*, desechar un tal motivo, para llevar al ejercitante a poner un acto amoral, sin relación con el fin último? Nos parece impensable esta actitud en S. Ignacio.

Quiere decir, que hecha la tal elección, de tal objeto *por tal motivo*, se sigue una mayor gloria de Dios n. Señor, porque es un amor mayor el que la determina ya que se desea y pide que «el Señor la elija en esta tercera mayor y mejor humildad, *ratione intentionis*, para más le imitar y servir si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad (*ratione obiecti aut ratione electionis suppositae*).

Esta explicación nos hace entender por qué Ignacio llama a la tal manera de humildad perfectísima, mayor y mejor, porque es únicamente y sólo por amor de Cristo y por lo tanto más gloriosa a Dios nuestro Señor, y por lo tanto de más servicio de su Divina Majestad. No es necesario volver a citar el texto íntegro de las Constituciones que directamente se refieren a esta tercera manera de humildad, ni la carta de la perfección, donde S. Ignacio insiste sobre los motivos del amor de Jesucristo. Bástenos recordar dos pasajes de esos textos, citados más arriba (cap. d: Las etapas de la ordenación del amor).

La solidaridad e identificación con Jesucristo, que importa esta tercera manera de humildad, amor extático, que más busca el bien del amado que el propio, y en esto encuentra su propio bien, lo expone Santo Tomás, cuya doctrina hemos visto más arriba y que en el lugar que vamos a transcribir, nos expone la mente de S. Ignacio tal cual nos parece surgir de lo que llevamos expuesto. Dice el Santo Doctor, comentando el texto de San Pablo a los Gálatas VI, 14: *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo:*

« Observa que donde el Filósofo del mundo se avergüenza, encuentra el Apóstol su tesoro. Lo que para aquél era es-

tulticia, para el Apóstol es Sabiduría y Gloria, como dice San Agustín. Cada uno se gloria de aquellas cosas, por las cuales es tenido en mucho. Así el que se reputa grande por sus riquezas, se gloria de ellas, y así en lo demás. Quien no se considera grande sino en Cristo, se gloria en solo Cristo. Tal era el Apóstol. De donde decía: Vivo yo, más no yo, vive en mí Cristo. Y por eso no se gloria sino en Cristo, y especialmente en la cruz de Cristo, y ello, porque en la cruz se encuentran todas las cosas de las cuales suelen gloriarse los hombres. Pues si se glorían algunos de la amistad de los grandes, como ser de reyes y príncipes, esto lo encuentra el Apóstol eminentemente en la cruz, ya que en ella se manifiesta a la evidencia la señal de la amistad divina. Recomiéndase la caridad de Dios para con nosotros... (*Rom. V*). Nada muestra mejor la caridad de Dios para con nosotros que la muerte de Cristo. De donde Gregorio: *O inestimabilis dilectio charitatis ¡ut servum redimeres, filium tradidisti!*... Otros se glorían en la ciencia. Y esto lo encuentra el apóstol de una manera más excelente en la cruz: *Nom enim aestimavi me aliquid scire inter vos, nisi Jesum Christum et hunc cruxifixum.* (*I Cor. II*). Porque en la cruz de Cristo está la perfección de toda la ley y el arte de bien vivir. Otros se glorían del poderío, y este lo tiene el Apóstol en la Cruz. *Verbum crucis pereuntibus stultitia est, his autem qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est.* (*I Cor. I*). Otros se glorían de la libertad conquistada: ésta la ha conseguido el Apóstol por la cruz. Nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que en adelante no seamos siervos del pecado. (*Rom. VI*). Otros se glorían de su entrada en alguna grande sociedad. Por la cruz de Cristo se entra a la sociedad celestial. *Pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.* (*Coloss. I*). Otros se glorían en el signo triunfal de la victoria. La cruz es el signo triunfal de la victoria de Cristo sobre los demonios. *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palem triumphans illos...* etc. (*Coloss. X*). *Benedictum lignum per quod fit iustitia* (*Sap. XIV*). Agrega luego la señal o signo de su intención: *Per quem mihi mundus crucifixus est...* Porque lo que ha dicho anteriormente: *Mihi autem absit gloriari...* es una proposición que incluye una afirmación y una negación: por lo cual pone dos signos, probando lo uno y lo otro. En primer lugar prueba

la negativa: es decir: que no se gloria sino en la cruz y esto lo hace diciendo: *Per quem mihi mundus crucifixus est. . .* Aquello de que uno se gloria, no puede decirse que esté muerto en su corazón, sino aquello que uno desprecia. *Oblivioni datus sum sicut mortuus a corde (Paal. XXX).*

Manifiesto es que el mundo y las cosas mundanas, estaban muertas en el corazón del Apóstol. *Omnia arbitratus sum ut stercora ut Christum lucrifaciam (Phil. III).* Por lo cual no se gloria del mundo ni de las cosas que están en el mundo, y así dice: Verdaderamente no me glorio en otro sino en Cristo, en la cruz de Cristo, por el cual, es decir, Cristo crucificado, *mihi mundus crucifixus est*, es decir, está muerto en mi corazón. En segundo lugar prueba la afirmativa: que se gloria en la cruz de Cristo, diciendo que está crucificado al mundo. Quien se gloria en algo, lo desea y también lo manifiesta; pero el Apóstol ni desea ni manifiesta nada que no se relacione con la cruz de Cristo, y por ello sólo en ella se gloria; y esto lo expresa diciendo: *et ego mundo*, es decir: y yo estoy crucificado para el mundo, como si dijese: Llevo la insignia de la cruz y soy tenido por muerto. Y así como el mundo aborrece de la cruz de Cristo, así también a mí me aborrece. *Mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. (Coloss. III).*

En el prefacio a las Constituciones, —1559— como una síntesis de ellas, el encargado de comunicarlas a la universal Compañía, decía:

« *Atque, ut paucis multa dicam, homines mundo crucifixos, et quibus mundus ipse sit crucifixus, Constitutiones nostrae nos esse volunt; homines, inquam, novos, qui suis affectibus exuerint, ut Christum induerent, sibi mortuos, ut iustitiae viverent; qui, ut D. Pauli verbis utar, in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis, in castitate, in scientia, in longanimitate, in suavitate, in Spiritu Sancto, in charitate non ficta, in verbo veritatis, se Dei ministros exhibcant et per arma iustitiae a dextris et a sinistris, per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam, per prospera denique et adversa, magnis itineribus ad caelestem patriam contendant. Hacc est summa, hic scopus nostrarum Constitutionum ».*

El reino a la conquista del cual se nos convida es el reino de la santidad (perfección moral) no en abstracto, sino concreta-

mente de mi santidad, no de una santidad que podría haber sido, si el hombre no hubiese pecado, si el hombre por el pecado no hubiese trastornado los planes de Dios en la Creación, sino la santidad de pecadores redimidos, que ha venido a proclamar con su vida y doctrina Nuestro Señor Jesucristo. Hay que detenerse en esto. Si el hombre hubiese perseverado en la justicia original, no habría tenido enemigos internos y externos (como no los tienen los ángeles que perseveraron) y por lo tanto, no habría sido necesario « vencerse a sí mismo » ni « quitar las afecciones desordenadas para buscar y encontrar la voluntad divina en la disposición de su vida, para la salud del ánima ». En ese estado, todo hubiera estado perfectamente ordenado a « alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor » y todas « las cosas nos habrían ayudado en la prosecución del fin para el cual somos creados ». El hombre tanto habría usado de las creaturas cuanto le ayudasen para el fin, y tanto se habría quitado cuanto le hubiesen impedido el fin ». No habría sido menester hacerse indiferente a todas las cosas criadas en todo lo que era concedido al libre albedrío y no le estaba prohibido porque el hombre de su parte « solamente hubiera deseado lo que más le condujese al fin para el que había sido criado. » En aquella santidad, no tenían sentido las virtudes mortificativas; si en aquel orden de santidad hubiese venido Jesucristo a la tierra no le hubiéramos visto pobre, humilde, mortificado, clavado en una cruz; sino glorioso príncipe, venerado por cielos y tierra; y tras él la humanidad toda, sobrenaturalizada y sin pecado alguno, hubiera hecho su marcha hacia la unión definitiva con Dios, por la eternidad, en la Patria. Nuestro Evangelio no hubiese sido el de las bienaventuranzas dolorosas, ni nuestro signo la cruz, ni el centro del mundo el Calvario, ni el nuevo y eterno Testamento la sangre de Jesús, derramada por los pecados, ni el Reino de Cristo el que ahora hemos de contemplar ».

« El pecado ha trastornado todas las cosas de aquel reino. Es verdad que Dios misericordioso nos va a devolver lo esencial de él, o sea la gracia y la gloria. Pero los medios de llegar a ésta son totaliter otros. El don de integridad no fué devuelto. Estalla la lucha con las pasiones dentro de nosotros, y con el mundo y el infierno de fuera; las penas, enfermedades, la muerte, son nuestro patrimonio. Nuestra santidad ya no es el orden

imperturbable, sino el restablecimiento, expiación a base de las virtudes mortificativas. Jesucristo ya no es un príncipe del universo, venerado, sino el Redentor, que ha de pagar el precio de nuestro rescate en la cruz, término de una vida de pobreza, de humillación, de dolores, y todos los predestinados hemos de conformarnos a su imagen ».

Y ahora se me presenta delante aquel mismo Jesucristo que nos libró del infierno y al pie de cuya cruz nos preguntábamos: ¿Qué he de hacer por Cristo? Porque algo he de hacer por él. Mostrarle mi gratitud, mi amor, y ello, poniéndome dentro del orden querido por El, establecido por El, vivido por El <sup>6</sup>.

Esto, que digo en un momento de fervor, ¿cómo lo obtendré? ¿Cómo asegurar la constancia?, enamorándome de Jesucristo, interesándome en El, cuerpo, alma y sensibilidad... y ello es lo que quiere S. Ignacio: que yo me enamore de Cristo, que más le conozca —conocimiento interno para mejor amarlo, servirle e imitarle—. Desde ese punto le mira él y nos hace mirar a Jesús, hijo de Dios e hijo de María, Dios-hombre.

No sólo como redentor, al que vemos librándonos del infierno y del pecado; no sólo como autor y distribuidor de la gracia, sin la cual nada podemos, pero también como nuestro capitán y jefe, nuestro guía y maestro, ejemplo que va delante nuestro y nos dice: pon tus pies donde yo pongo los míos. ¡Sígueme! Y aquí el amor pide no tener otra medida que el ser sin ella. Podía haberme librado del infierno, pero hizo más: Sabía mis dificultades: amor carnal, sensual y mundano y que sucumbiríamos a estos amores, si otro amor no nos llevase en pos de sí, y El se hace objeto de este amor, bien a su costa, El se hace ideal. Sabía que la cruz, necesaria ahora, nos espantaría, y El la toma y emprende la marcha, la hace amable; sabía que el trabajar con trabajos nos horroriza y El es el primero. Ahora me invita, me llama, a todos, pero sobre todo, me llama a mí » <sup>7</sup>.

¿Cómo confirma el ánimo del ejercitante, después de las elecciones? La tercera y cuarta semana con el Qué ha de padecer por Cristo y el gozo y alegría por el gozo de Cristo, tienden a reafirmar al ejercitante: a consolidar su incipiente voluntad, a crear en él la disposición y no solamente el acto, de estar dis-

<sup>6</sup> Cf. CASANOVAS IG.: *Ejercicios de S. Ignacio*. Tomo II, p. 49. Traducción del P. P. ISLA, Ed. Balmes, 1945.

<sup>7</sup> CALVERAS JOSÉ: (notas privadas), cf. MANR. 1933, p. 98-106.

puesto en todo a amar y servir a su divina majestad. Ello será objeto de la última parte <sup>8</sup>.

Bástenos advertir, que llegado el ejercitante al final de las meditaciones de las cuatro semanas, debe de haber adquirido una fuerza nueva: iluminado en la inteligencia, escalentado en el amor de Jesucristo, ya está dispuesto a ser más fervoroso en el operar. Y ello por dos razones fundamentales:

Porque debe haber ordenado su amor propio: despertado un gran deseo del fin y un verdadero aborrecimiento de los pseudo medios: el pecado, el desorden de sus operaciones y el mundo y las cosas mundanas y vanas y por otra parte, un grande amor de Jesucristo, que en la actual providencia, representa para El, el camino, la verdad y la vida, para llegar a este término o fin para el que ha sido creado.

Un deseo y un don, un amor y un servicio. Es la síntesis de ambos elementos, la que S. Ignacio propondrá en la contemplación para alcanzar amor.

### 7) *Conclusión.*

El plan divino real y sobrenatural, en el P. y F. el fin del hombre y de todas las creaturas en cualquier orden posible, ha arrancado del corazón, fundamental y radicalmente un querer leal y sincero de los medios. El verdadero interés del hombre está en la consecución de su fin. en Dios, como vimos en la primera parte de este trabajo.

Dios, el Creador, volcando sus infinitas bondades en la creatura. El hombre, despierta de su letargo y renueva su jerarquía de valores: desea a Dios de una manera absoluta, incondicionada: para ello resuelve adherir a la indiferencia para todo lo que no sea Dios. Los medios, en tanto que lo son, los quiere con la misma intensidad y en razón de su amor al fin. Un amor físico, natural, el más natural de los apetitos y tendencias, sobrenaturalizado por la gracia. Quiere alcanzar, recibir, ese don de lo alto, y para ello ponerse en las condiciones, máxime a la vista de los tres pecados, de los propios pecados, a la vista del infierno, cuya vista le provoca movimientos de gratitud que le llevan a exclamar: ¿Qué he de hacer por Cristo?

---

<sup>8</sup> CALVERAS JOSÉ: *¿Qué fruto...?* La tercera semana: 188-207.

En la Primera semana aparece la acción divina, dando, volcando sus dones « per bona quae creaturis impertitur », elemento que volverá a aparecer en la contemplación para alcanzar amor.

En las meditaciones del Reino y de la vida de Cristo, aparecerá Dios encarnado, conquistando, trabajando con trabajos, empeñado en una misión, necesitado de ayuda, al cual se le puede ofrecer algo, que desea y por lo cual —a tal punto lo desea— ofrecerá su propia vida.

Ya no es el Deus meus es tu quia bonorum meorum non eges, sino el Cristo, que sin dejar de ser Dios, al que se puede ver por las sinagogas, villas y castillos predicando el Reino de Dios y pidiendo colaboradores en la obra emprendida.

« Mi voluntad es conquistar todo el mundo y todos los enemigos y así entrar en la gloria de mi Padre. Por tanto, quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo porque siguiéndome en la pena me siga en la gloria » (=95=).

« Es el Cristo de las dos Banderas, sumo y verdadero capitán, Señor de todo el mundo, escogiendo tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y les envía por todo el mundo esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas. Es Aquél, que en el sermón que hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en atracios primero a summa pobreza espiritual y si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; 2. a deseo de oprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad; de manera que sean tres escalones, el primero pobreza contra riqueza, el 2. oprobio y menosprecio contra el honor mundano, el 3. humildad contra la soberbia y destes tres escalones induzcan a todas las virtudes » (=14<sup>d</sup>, 145, 146=).

« Es el Cristo de las dos Banderas, a quien por medio de nuestra Señora se ha pedido la gracia de ser recibido debajo de su bandera y primero en suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir, no menos en la pobreza actual; 2. en pasar pobreza e injurias, por más en ellas le imitar, solo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad... (=147=). Este coloquio se repetirá en los binarios (=156=) y al considerar las maneras

de humildad: Así para quien desea alcanzar esta tercera humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios de los binarios ya dichos (=147, 156=) pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad » (=168=).

En la tercera manera de humildad, S. Ignacio explicita a la luz de la enseñanza de Jesucristo, la doctrina que se contiene en el principio y fundamento.

La primera ley: contra el pecado mortal, « que por todo lo creado, ni por la vida, sea en deliberar de cometer un pecado mortal ».

La segunda ley: contra el pecado venial: « Que por todo lo creado, ni por la misma vida sea en deliberar de cometer un pecado venial ».

La tercera ley: contra el desorden: « menester es hacernos indiferentes a todas cosas criadas, no deseando, no queriendo de nuestra parte más salud que enfermedad, etc... y por consiguiente en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que conduce al fin para que somos criados. (En este punto, no se pide todavía lo que más conduce: basta que la cosa sea ordenada, la intención recta).

La cuarta ley: Solamente desear y elegir lo que más conduce para el fin. (Es la última etapa del P. y F., explicitada con el ejemplo y la vera doctrina de Jesucristo: por más le imitar y servir) <sup>9</sup>.

Las tres maneras de humildad se contienen en el Principio y Fundamento: la tercera manera ignaciana, no es otra cosa que el sólo desear y elegir lo que más nos conduce para el fin para que somos criados, pero iluminados por el ejemplo y la doctrina de Jesucristo, con esta diferencia todavía: en el P. y F. la norma surge de la consideración de la Creación y se mantiene como subyacente, el hecho de la redención y del pecado; en la tercera manera de humildad, la consideración y consecuencia directamente se dirigen a la persona de Jesucristo, el Redentor y el Capitán, que es igualmente el Creador y Señor Universal.

De allí que en el P. y F. la idea del deseo, del apetito, del propio interés, que se confunde con el amor del fin o amor de

<sup>9</sup> CASANOVAS IG.: *l. c.*; p. 60.

Dios, prime, de una manera apreciable. En la tercera manera de humildad, es el amor de imitación, la idea de servicio, la cruz, la que tiene la primacía. Pero en ambas actitudes, el amor es para S. Ignacio deseo y don, apetito y servicio, lo cual se expresará mejor, en la parte siguiente.

Réstanos, como una síntesis de todo lo expuesto, recordar una anécdota del santo, que nos trae su biógrafo, el P. Ribadeneira, en que cobra nueva luz, toda esta actitud de Ignacio de Loyola <sup>10</sup>.

«Estando un día del mes de julio de mil quinientos y cuarenta y uno el Padre Maestro Laínez con nuestro Padre Ignacio y Andrés de Oviedo (que entonces era hermano y después murió Patriarca de Etiopía) y yo, presentes, a cierto propósito dijo nuestro B. Padre al Padre Laínez: Decidme, Maestro Laínez, qué os parece que haríades si Dios nuestro Señor os propusiese este caso y os dijese: Si tú quieres morir, luego yo te sacaré de la cárcel de este cuerpo y te daré gloria eterna; pero si quisieres aún vivir, no te doy seguridad de lo que será de ti, sino que quedarás a tus aventuras; si vivieres y perseverares en la virtud, yo te daré el premio; si desfallecieses del bien, como te hallare, así te juzgaré. Si esto os dijere nuestro Señor, y vos entendiéseis que quedando algún tiempo en esta vida podríades hacer algún grande y notable servicio a su Divina Majestad, qué escogeríades? qué responderíades? Respondió el Padre Laínez: Yo, Padre, confieso a V. Reverencia que escogería el irme luego a gozar de Dios, y asegurar mi salvación y libramme de peligros en cosa que tanto importa. Entonces dijo nuestro Padre: Pues yo cierto no lo haría así, sino que si juzgase que quedando aún en esta vida podría hacer algún singular servicio a nuestro Señor, le suplicaría que me dejase en ella hasta que le hubiese hecho aquel servicio; y pondría los ojos en él y no en mí, sin tener respeto a mi peligro o mi seguridad. Y añadió: ¿Porque, qué rey o qué príncipe hay en el mundo, el cual si ofreciese alguna gran merced a algún criado suyo, y el criado no quisiese gozar de aquella merced luego, por poder hacerle algún notable servicio, no se tuviese por obligado a conservar y aún a acrecentar aquella merced al tal criado, pues se privaba della por su amor y por poderle más servir? Y si esto hacen los hom-

<sup>10</sup> *Vida de San Ignacio*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, p. 335.

bres que son desconocidos y desagradecidos, ¿qué habemos de esperar del Señor, que así nos previene con su gracia, y la conserva y aumenta, y por el cual somos todo lo que somos? ¿Cómo nosotros podríamos temer que nos desamparase y dejase caer por haber dilatado nuestra bienaventuranza y dejado de gozar dél por El? Piénsenlo otros, que yo no quiero pensarlo de tan buen Dios, y de Rey tan agradecido y soberano ».

Nos parece que en esta respuesta del Santo, encontramos una vez más explicitada la idea del amor como don al par que como deseo. Toda la actitud ignaciana, cabría dentro de este párrafo. Alegrías, gozos, trabajos, coro, hábitos, etc., todo aquello que Ignacio sacrificó en la nueva forma de vida que instauraba en la Iglesia, tiene en estas palabras su explicación: Dejar de gozar de El por El.

La idea del servicio ha entrado en la idea del amor. Ya estaba de antiguo, en el Evangelio, enseñada por Nuestro Señor. Pero su entrada en forma sistemática en la concepción del amor, sin que éste perdiera nada de su carácter de tendencia, se debe a S. Ignacio.

San Ignacio no se encontraba tan atado, como los escolásticos del siglo XII y XIII, por las definiciones de Aristóteles. Se inspiraba más directamente en el Evangelio. Los místicos que hemos recordado en la primera parte de este trabajo, los Victorinos, S. Bernardo, etc., no hubieran podido justificar con la razón su actitud espiritual. Hubieran llegado a conclusiones inadmisibles, apunta el P. Rousselot, ligados a la concepción de natura y persona, insistiendo sobre la alteridad del amor, descuidaban su fundamental tendencia a la unidad. Algunos escolásticos —entre los cuales no se puede enumerar a Santo Tomás, ya que en algunos lugares insiste sobre la unidad, pero en otros sobre la alteridad como más perfecta —insistiendo demasiado sobre la unidad, descuidaron el aspecto personal: de persona a persona y por lo tanto el don y el sacrificio como elemento esencial del amor.

La formulación ignaciana, que vamos a considerar en seguida, al hablar de su fórmula para *en todo amar y servir*, no descuida ninguno de los dos aspectos del amor, como más palmariaamente lo demuestra la célebre oblación: «Tomad Señor y Recibid », que analizaremos en su lugar.

## VII. — LA CONTEMPLACION PARA ALCANZAR AMOR

La última palabra del libro de los Ejercicios espirituales, es *amor divino*. Se encuentra al fin de la regla 18 para sentir con la Iglesia (=370=), que dice así:

« Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor, por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad. Porque no solamente el temor filial es cosa pía y santísima; más aún el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; y salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino ».

No podía ser de otra manera: sobre todas las cosas se ha de estimar el servir a Dios por puro amor... Es el mandamiento nuevo del Señor, es el vínculo de la perfección, la plenitud de la ley.

¿Es que S. Ignacio ha esperado hasta este momento de los Ejercicios para hablar del amor? De ninguna manera, ya lo hemos visto en lo que llevamos escrito. Plantear el problema: ¿Por qué S. Ignacio no habla del amor desde el Principio y Fundamento, es partir de un falso supuesto, como lo hemos probado: El amor del fin, no es otra cosa que el amor de Dios. Cuando S. Ignacio se refiere al « solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que hemos sido creados », nos dá la más pura forma de caridad, el desapropiarse de cualquier otro interés que no sea el divino. Lo cual explicita más en el mismo P. y F. cuando habla de la ordenación de la vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea, toda vez que para S. Ignacio, sólo es ordenada una elección, « cuando aquél amor

que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí, que aquél amor más o menos, que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor» (=184=).

Que el « alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor » sea también una manera de nombrar al amor, es evidente. El mismo catecismo del Concilio Tridentino<sup>1</sup> al hablar del IV mandamiento, Honrar Padre y Madre, dice: « Quid in huius praecepti sententia proprie honorandi vox denotat? Scite... in lege posita est honoris vox, non amoris aut metus, etiam si valde amandi et metuendi parentes sint. Etenim, qui amat, non semper observat et veneratur. Qui metuit non semper diligit: quem vero aliquis ex animo honorat, item amat et veneratur.

En el P. y F. el amor de Dios se considera de parte del interés. Al tratar del pecado, de los ángeles (=50=) dice: traer en memoria el pecado de los ángeles, como siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad (Calvaras: no queriendo con su libertad cooperar a la gracia) para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia fueron convertidos de gracia en malicia y lanzados del cielo al infierno...; (=51=): de los primeros padres: « siendo vedados que no comiesen del árbol de la ciencia, y ellos comiendo y asimismo pecando... vivieron sin la justicia original... » (=52=): discurrir con el entendimiento cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita, justamente ha sido condenado...

Al tratar de los propios pecados, donde recorrerá el santo los atributos divinos, en el punto V, (=60=) invitando a una « exclamación admirativa con crecido afecto, discurriendo por todas las creaturas cómo me han dejado en vida y conservado en ella: los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos cómo han sido en interceder y rogar por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra, como no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos ».

Es en la meditación del infierno, donde menos pareciera que había de hablarnos de amor; sin embargo, toda ella está destinada a asegurarnos la permanencia en el amor divino:

<sup>1</sup> P. III, c. V, de IV Praecepto.

(=65=): « para que si del amor del Señor me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado ».

En los Ejercicios completos no hay ninguna meditación del Hijo Pródigo. En ningún momento S. Ignacio lleva al ejercitante a sentirse dejado de la mano de Dios. Cuando más insiste en la gravedad del pecado, tanto más insiste en la piedad y misericordia tenida hasta ahora (=71=), en el dar gracias a nuestro Señor porque me ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda con su gracia... (=61=).

Por ello mismo, las meditaciones de la primera semana, tal cual están en los Ejercicios para desarrollarse durante un mes, no pueden aplicarse a un pecador, que conserva afecto al pecado mortal, y que de los coloquios indicados por Ignacio, sacaría otro fruto al pretendido por el santo. La entrada de Cristo redentor, en la primera semana, preparando el camino para la meditación cristológica del Reino, es la verdadera meditación de la misericordia. La fuente de la gratitud, que arrancará del ejercitante ese amor de retorno en que se basará el deseo de conocer, para amar y seguir, servir e imitar, de las contemplaciones de las restantes semanas.

En las maneras de humildad, o puro amor de Cristo, amor de imitación y de servicio insigne, es Jesucristo y su misión redentora la que llevan en pos de sí el amor del ejercitante. Sentencia fué común y hoy en día más común, la formulada por la escolástica: Si Homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset o en otros términos Cur Deus homo?, a la cual responde el Credo: Propter nos homines et propter nostram salutem. De allí surge toda la fuerza del amor de retorno. Las peticiones de las contemplaciones de la vida de Cristo, son del mismo tono: conocimiento interno, para más amar y servir... ceos del dicho del apóstol: dilexit me et tradidit semetipsum pro me<sup>2</sup>, son el coloquio de la meditación de los pecados (=53=) como de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados..., el tercer punto del Nacimiento, (=116=) mirar y considerar lo que hacen... para que el Señor sea nacido en suma pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambres... para morir en cruz y todo esto por

<sup>2</sup> Gal. II, 20.

mi... , el tercer y sexto punto de la meditación de la pasión: (=193, 197=: pedir lo que quiero: será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión: Considerar cómo todo esto padece por mis pecados, etc... y qué debo yo hacer y padecer por El ».

En las mismas materias de la resurrección, en el quinto punto, (=224=) quiere el santo que miremos: « el oficio de consolar, que Cristo nuestro Señor trae, y comparando, cómo unos amigos suelen consolar a otros ».

En la contemplación para alcanzar amor, S. Ignacio nos dará una síntesis de ambas actitudes.

De este documento dice el P. Pinard<sup>3</sup>: « Puede ser que en París él haya perfeccionado un primer esbozo sobre los beneficios de Dios y reforzado los motivos de amor por la adición de los tres puntos siguientes. En todo caso, su composición de lugar, exactamente igual a la de los tres binarios, no responde al tipo primitivo, ciertos términos de la escolástica, ciertas alusiones a la Escritura, marcan su fecha, sobre todo las consideraciones sobre la inmanencia del Creador en las criaturas, sobre la conservación y omnipotencia ». Una vez más, añadimos, sea lo que fuera de la fecha de redacción, estamos en presencia del pensamiento de San Ignacio, al término de su carrera, en el apogeo de su madurez. No comenzó en París a hablar del amor. Fué su primera apología, el disertar sobre el amor delante de sus improvisados jueces del convento de S. Esteban: « le mandaron que declarase el primer mandamiento de la manera que solía declarar. El se puso a hacerlo y detúvose tanto y dijo tantas cosas sobre el primer mandamiento, que no tuvieron ganas de demandarle más<sup>4</sup>. Era uno de los temas que solía explicar a los que se le acercaban, por el año de 1527.

Pero aún antes, en la prisión de Alcalá, preso por la primera vez, a una señora que se ofrecía a sacarlo de ella, respondió: « Aquél por cuyo amor aquí entré, me sacará si fuere servido de ello »<sup>5</sup>.

Es de la prisión de Salamanca, ya recordada, esta frase, que nos muestra que el amor era afectivo y efectivo en Ignacio:

<sup>3</sup> L. c., p. 24. . .

<sup>4</sup> *Autobiografía*, n. 68.

<sup>5</sup> *Autobiografía*, n. 60.

«Viniendo a visitarle D. Francisco de Mendoza con Frías, y preguntándole si le pesaba estar preso, le respondió: «Yo responderé lo que respondí hoy a una señora que decía palabras de compasión, por verme preso. Yo le dije: En esto mostráis que no deseáis estar presa por amor de Dios. Pues ¿tanto mal os parece que es la prisión? Pues yo os digo que no hay tantos grillos ni cadenas de Salamanca, que yo no deseo más por amor de Dios», y que le decía de verdad, se comprobó, en el hecho, narrado por él mismo, de que habiendo huido los presos de la cárcel, él con sus dos compañeros se quedó en ella<sup>6</sup>.

Sea porque nacía de una profunda convicción suya, sea porque la ocasión lo pedía —el auge de los iluministas o pseudo místicos españoles— lo cierto es que la Contemplación para alcanzar amor, va precedida de dos notas, cuyo contenido es toda una teología del amor, del amor como lo entiende S. Ignacio en el decurso de los ejercicios y su vida.

Para mayor claridad, expondremos todo este negocio de la contemplación para alcanzar amor, en los siguientes puntos:

- 1) el título de la Vulgata: *Ad amorem spiritualem in nobis excitandum.*
  - 2) las dos notas previas.
  - 3) la petición: para en todo amar y servir.
  - 4) lo que Dios ha hecho por mí y desea aún hacer.
  - 5) lo que yo debo ofrescer. Tomad y Recibid.
  - 6) la presencia divina en la criaturas.
  - 7) la acción divina en las criaturas.
  - 8) la trascendencia divina.
  - 9) conclusión.
- 1) *El título de la Vulgata: Contemplatio ad amorem spiritualem in nobis excitandum.*

Sabido es, que la aprobación de los Ejercicios se hizo sobre dos copias presentadas. La Vulgata, obra del P. Frusius, y que estuvo en uso en la Compañía, hasta la versión del P. Roothan, y a la cual se refieren generalmente los comentaristas antiguos y la Versio Prima, probablemente traducción al latín del propio S. Ignacio, cuyo latín no rivalizaba con el de los buenos huma-

<sup>6</sup> *Autobiografía*, n. 69.

nistas de la época. El llamado *autógrafo* o versión en castellano, lleva diversas correcciones de mano del santo, de ahí su nombre, pero la versión castellana primitiva no nos ha llegado.

En la Vulgata se encuentran como título las palabras *ad amorem spiritualem in nobis excitandum*. En las demás versiones, como así también en las del B. Fabbro y el códice Regina, no aparecen.

Como muy bien nota el P. A. Valensin<sup>7</sup> la contemplación para obtener amor, como la liturgia de Navidad, invita a subir a la luz del Verbo Encarnado, a través de las cosas visibles, siendo precisamente el título de la Vulgata, el que precisa esa finalidad, cuando habla del amor espiritual, al que ésta contemplación trata de disponer: *Quia per Incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.*

En efecto, agrega dicho Padre, siendo Dios espiritual, espiritual debe ser el amor perfecto de Dios. San Pablo dice, que conocer a Cristo según la carne, no es conocerlo. (2 Cor. V, 16), y que para amarlo como conviene, la humana indigencia debe ser ayudada con carismas espirituales (1, Cor. XIV, 1). S. Agustín: «*per Christum hominem ad Christum Deum, per Verbum carnem factum ad Verbum quod ex principio erat Deus apud Deum*»<sup>8</sup>. De S. Bernardo es la fórmula, del triple amor, suave: a la humanidad de Cristo; sabio, a la divinidad; fuerte, superior a la misma muerte.

Santo Tomás, se ocupa expresamente de este amor espiritual<sup>9</sup>: «*Nobis autem congruum fuit (Christum ascendere in caelum), ut iam Christum non secundum carnem cognoscentes, spiritualiter ipsi tantum coniungamur, et sic idonei efficiamur ad accipienda dona Spiritus Sancti*».

En el tratado de la Devoción<sup>10</sup>, después de decir que la devoción pertenece a la voluntad y que son llamados devotos, los que «*ei se totaliter subdunt*», hablando de las causas de la devoción intrínsecas (causa extrínseca es Dios n. Señor) dice al resolver, en el a. II la dificultad 2.<sup>a</sup>: «*Dicendum, quod ea quae*

<sup>7</sup> *Les Grandes directives de la Retraite Fermée*, Versailles, p. 260.

<sup>8</sup> *Tractatus in Ioan*, n. 4. Pl. 35.

<sup>9</sup> II-II, q. 82, a. 3, ad 2.

<sup>10</sup> II-II, q. 82.

sunt Divinitatis, sunt secundum se *maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem*, quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuactione ad cognitionem divinorum; ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in Praefatione dicitur: Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur, Et ideo, ea quae pertinent ad Christi humanitatem per modum cuiusdam manuactionis, maxime devotionem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea quae sunt Divinitatis consistat.

En el cuerpo del artículo citado, todavía nos da otros elementos para juzgar de la importancia de esta meditación para alcanzar amor espiritual:

« Dictum est enim, dice, quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc ut homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis. Unde et Augustinus dicit in lib. 14 *de Trinitate*, cap 8, et lib. 10, cap. 1, quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa in quantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio: —una secundum illud *Ps. 72, 27*, Mihi adhacere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam; et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima causa devotionis. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud *Ps. 120, 1*: Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi: auxilium meum a Domino qui fecit caelum et terram; et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliaquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur ».

Para obtener amor espiritual, que será causa de la entrega a Dios o de la disposición de en todo poder amar y servirle, S. Ignacio ha recorrido los tres objetos que apunta Santo Tomás aptos para excitar el amor causa próxima de la devoción o entrega: La Bondad divina, en el fin del hombre, la obra de Dios creador; Los propios defectos, ante los cuales ha sentido la indigencia de Dios y aborrecido del confiar en adelante en sí mismo; La Hu-

manidad santísima de Jesús, que ha provocado el deseo de amor e imitación, hasta la muerte de cruz, la cruz de Cristo.

Ahora, recogiendo esos cuatro elementos, va a ser la misma Divinidad el objeto de la meditación, al cual objeto ha sido llevada el alma como por etapas, per quandam manuductionem, ut in invisibilium amorem rapiamur.

Como nota el P. Hummelauer<sup>11</sup> no es una meditación sobre el amor, sino para excitar en nosotros el amor espiritual, que es cosa distinta. La mayor parte de los comentaristas, brevemente anotan la diferencia entre el amor sensible, y el amor espiritual, no tanto en razón del objeto, cuanto en razón de las vivencias subjetivas. El P. Hammelauer, a nuestro parecer con razón, dice a este respecto:

« Quæritur amor benevolentiae seu caritas. E punctis patet, *quaeri potissimum amorem Dei spectati in se, quem excitabat extrema meditatio de peccatis propriis, prae amore Dei incarnati, quem inculcabat tota vita Christi. Verum praeter eum amorem benevolentiae, qui omnium christianorum communis est, quique fundatur cognitione Dei per species a rebus sensibilibus abstractis, est alius amor contemplativorum ecstaticus, non habens in ea cognitione radices, quo anima a sensibilibus plane abstracta fruitur Deo: Quo charismate fruitus est ipse etiam Ignatius; plures illud tum votis appetebant; brevi post S. Ignatium pulcherrimos flores vitae contemplativae protulit Hispania: S. Theresiam a Iesu et S. Ioannem a Cruce. Putasne hoc tan sublime amoris genus S. Ignatium a significatione vocum « ad obtinendum amorem » exclusisse? »<sup>12</sup>.*

Precindiendo de esta cuestión sobre el amor infuso, la primacia del ejercicio en los dones sobre las virtudes, nos basta notar que se trata en este amor espiritual a obtener, de ese mucho servir a Dios por puro amor, de que habla Ignacio en la última regla del libro, de la cual caridad o amor, causa extrínseca, como dice S. Tomás al comienzo del artículo citado, no es sino Dios: causa devotionis extrínseca et principalis est Deus, de quo dicit Ambrosius super Lucam, cap. 9, super illud: et conversus increpavit, etc. quod Deus quos dignatur vocat: et quem vult reli-

<sup>11</sup> *Meditationum et contemplationum S. Ign. Puncta*. Herder, p. 557 ss.

<sup>12</sup> *Sobre la contemplación en los EE*. PEETERS, op. cit. DE GUIBERT, etc.

giosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset »<sup>13</sup>.

Se trata de una invitación, por una parte, a un amor más espiritual, y por otra parte a sintetizar los dos aspectos del amor antes considerados, para crear una disposición interior que ayude en todo amar y servir. Como lo veremos luego, esta contemplación es también un puente tendido a la vida. Para encontrar a Dios no sólo en la oración, sino en todas las circunstancias en que el hombre va a hallarse en adelante. La mejor interpretación de esta finalidad la tenemos del mismo Ignacio, quien en las Constituciones de la Compañía<sup>14</sup> dice: « Todos se esfuerzen en tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aún en todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque desto deben también ayudarse; y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a El en todas amando y a todas en El, conforme a la su santísima y divina voluntad ».

En el pensamiento de S. Ignacio<sup>15</sup> esta meditación es algo más que una simple clausura de retiro. ¿Se ha hecho una vez? . . . ¿se le ha consagrado un día entero? Poco importa: ella es una transición entre la vida contemplativa intensa que se ha llevado y la vida de acción que será preciso retomar. Se volverá al contacto con los hombres, se deberá vivir en el mundo como no viviendo en él. Es importante pues, que la criatura, cuyo encuentro a cada momento es inevitable, en lugar de apartarnos de Dios, nos lleve a El. Para ello servirá esta meditación, verdadero método para encontrar a Dios en todo. Solamente que su aplicación, para ser eficaz, exige un alma preparada ».

<sup>13</sup> II-II, q. 82, a. 3.

<sup>14</sup> *Const. S. I. P.* III, c. 1., n. 26; Regula 17 Summarii Constitutionum.

<sup>15</sup> A. BROU, S. I.: *S. Ignace Maître d'oraison*, p. 42.

2) *Las dos notas previas.*

« *Nota.* Primero conviene advertir en dos cosas. La primera es, que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras ».

« La 2.<sup>a</sup>, el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene y puede, y así por el contrario el amado al amante; de manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro » (=230, 231=).

El P. Calveras<sup>16</sup>, pone esta nota al texto: « La demostración o intercambio del amor mutuamente manifestado y aceptado, propio de la amistad, se ha de poner más en los favores reales u obras, que en las palabras de afecto, porque aquellas son manifestación más cierta del verdadero amor que late en el corazón; pero no exclusivamente, porque más que las obras se aprecia el amor con que se hacen, y éste se expresa directamente con palabras sinceras ».

A la primera nota, podríamos traer como fundamento el dicho de San Juan: *Filioli, non diligamus verbo neque lingua sed opere et veritate.* (I. *Ioan.* II, 18); a la segunda, del mismo apóstol: *Nos ergo diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos* (I, *Ioan.* IV, 19; cf. v. 10)<sup>17</sup>.

Como bien se nota se trata de la manifestación del amor y no del amor mismo, siendo éste, como es, acto de la voluntad. Respecto a las relaciones entre el amor afectivo y el efectivo, hay que distinguir, so pena de echarlo todo a perder. No existe más que un amor, el afectivo, que es propio de la voluntad. El amor que llamamos efectivo, es el mismo amor afectivo, en cuanto impera o mueve a efectuar algo por ese móvil, por el amor afectivo que preña a la voluntad.

Entendidas así las cosas, el amor efectivo, o amor que lleva a realizar interna o exteriormente algo por Dios, es más manifestativo, *quoad nos*, que el amor afectivo que se posa en Dios. Y esto también *quoad nos*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Ejercicios Espirituales, Directorios y Notas*, pp. 150-151.

<sup>17</sup> Cf. *Comment. S. Augustini in hunc locum*. Pl. 35.

<sup>18</sup> DE GUIBERT: *Charité affective et effective. Lecons de TS.*, p. 149.

La distinción entre el amor afectivo y efectivo, cara a San Francisco de Sales<sup>19</sup>, debe ser entendida en el sentido explicado. Y este es el sentido que le da S. Ignacio en la primera nota:

«Aquí compara el santo, no el sentimiento del amor con las obras, sino las obras con las palabras. Presupuesto el sentimiento del amor, entre sus manifestaciones da, y con razón, la preferencia a las obras sobre las meras palabras. Que las palabras suelen fingir el amor que no suelen fingir las obras. Por lo demás, Ignacio no sustituye el amor por las obras, sino que quiere un amor que llegue a las obras. Si hace consistir el amor (en la segunda nota) en la comunicación de las dos partes, estas dos partes son precisamente el amante y el amado; y en el segundo preámbulo manda pedir en todo amar y servir a Dios, distinguiendo entre el amor y las obras; y en el primer punto, quiere que con mucho afecto ponderemos las muestras que Dios nos da de su amor; y en el ofrecimiento que se hace al fin de él, después de darlo todo a Dios, lo único que con una especie de exclusión delicada se reserva, es el amor y gracia de Dios. De modo que S. Ignacio está muy lejos de excluir o atenuar el sentimiento del amor: mas quiere un amor que llegue a las obras, amor integral y sin reservas, en todo amar, amar intensamente afectuoso, (con mucho afecto, afectándose mucho) amor que unido a la gracia de Dios es el único tesoro de que no quiere desprenderse y que él sólo le basta, dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta»<sup>20</sup>.

En cuanto a la segunda nota, que el amor consiste en la comunicación de las dos partes, sólo hemos de notar, que al decir Ignacio, dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, ha encerrado en estas palabras, la idea de unidad, com-unidad, com-unicación; al tiempo que ha tenido cuenta de la alteridad y realismo del amor, la idea de amado y amante, importa una afirmación del amor entre persona y persona, que hace luego posible el ingreso de la idea de don, como elemento del amor.

<sup>19</sup> *Traité de l'amour de Dieu*: VI, 1.

<sup>20</sup> JOSÉ M. BOVER, S. I.: en MANR. 1930, pp. 321-322.

<sup>21</sup> *Ejercicios Espirituales*, p. 151.

<sup>22</sup> 13 de junio de 1533. *M. Ig.*, series I, vol. I, p. 92.

### 3) *La petición: para en todo poder amar y servir.*

Pequeñas indicaciones, que a veces podrían parecer pruritos de exactitud o interpretaciones acomodadas a una hipótesis, pero que en el caso, —así lo creemos—, se imponen con evidencia suficiente.

S. Ignacio no era un hombre meticuloso, y de nadie menos que de él, se podrá decir que las hojas le impedían ver el bosque. Pero sin embargo, hasta pocas horas antes de su muerte, llevaba el examen particular, y atribuía a algunos detalles toda la riqueza que pudieran contener, como símbolos o signos: las rugas de la nariz, la higiene y silencio de una casa, etc., de lo que se sigue, que cuando alguna cosa, en otro indiferente e insignificante, permanece en sus actitudes es porque el santo le daba importancia. Era enemigo del pleonasma y podíanse contar con los dedos los adjetivos aumentativos que no refiriéndose a Dios o al pecado, se encuentren en sus escritos. Eran las dos cosas que podían sacarlo de su sobriedad acostumbrada: las grandezas de Dios, en todos los órdenes, la iniquidad del pecado en todos sus aspectos.

Por eso, así como notábamos que el título de esta contemplación, no es sobre el amor, sino para obtener amor, así también es de notar que la petición, que en seguida transcribiremos no dice: para en todo amar y servir, sino para en que yo enteramente reconociendo pueda en todo amar y servir. Es una disposición que pide *de en todo poder amar y servir*, lo cual amplía mucho más el campo y proyecciones de la gracia pedida y dá al traste con la opinión que cita el P. Pinard de un religioso, que comparando ambas espiritualidades decía: Nosotros comenzamos donde termina Ignacio! La cual interpretación, nos abre el camino para ver en los puntos segundo, tercero y cuarto de acuerdo a la opinión del P. Brou, citada, un puente tendido a la vida, para que yo pueda amar y servir a Dios en todas las circunstancias en que me voy a encontrar en adelante, pide la gracia, y propone luego las formas o maneras de encontrar y amar a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en El según su santísima voluntad.

Otra observación: las palabras amar y servir, que aparee,

<sup>23</sup> MHSI. *M. Ig.* I, I, p. 71, et passim.

<sup>24</sup> PINARD: *Les Exercices...*, vol. I, p. 257.

no por capricho o para redondear el período, sino porque para él, son dos cosas que de tal modo se complementan, que en su mentalidad, podríamos decir, la una sin la otra se vacían de contenido real.

Para comprender el sentido de la petición de esta contemplación, debemos tener en cuenta que en cada ejercicio hay dos peticiones de gracia, una general, universal, y la otra más concreta y particular al ejercicio que cumple.

La primera petición, u oración preparatoria, que es una explicitación del fruto total de los Ejercicios, corre durante todos ellos, como primer preámbulo; luego viene la composición de lugar, en este caso solemne y magnífica, como en los dos Binarrios, para dar luego lugar a la petición o fruto parcial o petición concreta de lo que quiero y deseo en el ejercicio particular. Sobre la oración preparatoria y el fruto total y parcial de las semanas y de cada ejercicio particular, Cf. J. Calveras<sup>25</sup>.

Al llegar al término de los ejercicios, es natural, que el fruto parcial a obtener se identifique en alguna manera con el fruto total o mejor dicho, no es de extrañar que la petición concreta de este ejercicio, sea en cierta manera un pedir asegurar el fruto total ya obtenido, es decir la disposición de en todo poder amar y servir o como lo dice la oración preparatoria, que todas las intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su Divina Majestad.

Lo cual aparecerá más claro si a doble columna exponemos ambas peticiones:

Oración preparatoria =46=

pedir gracia a Dios n. Señor  
para que

todas mis intenciones  
(todas mis) acciones  
y (todas mis) operaciones  
sean puramente ordenadas en  
servicio y alabanza de  
su divina majestad.

Petición del último ejercicio:  
=233=

pedir conocimiento interno  
de tanto bien recibido, para  
que yo, enteramente reconociendo:

pueda en todo amar y servir  
a su divina majestad.

<sup>25</sup> MANR. Tirada aparte, Bilbao 1926, 39 págs. HENAO, cf. *¿Qué fruto...?*

Si bien se examina, la cosa es la misma, con los matices señalados. Bástenos recordar que para S. Ignacio, ordenado es lo que puramente por amor de Dios se elije. (=184=); que por sobre todas las cosas se ha de estimar el mucho amar y servir a nuestro Señor por puro amor, (=370=), todo lo cual está claramente expuesto en el engranaje de las elecciones, donde estas ideas se repiten en una forma o en otra y son resumidas al final del preámbulo para hacer elección: «Así, ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima» (=169=).

El P. Calveras en nota explica: «Tres cosas, pues se requieren en toda buena elección, mirar el fin último, mirarlo derechamente, mirarlo únicamente. Si no se mira el fin último, la elección es plenamente desordenada, mala; si no se mira derechamente, la elección es oblicua, si no se mira únicamente, la elección es mixta. Al contrario, es debida, sincera, sana, cuando se mira derechamente el fin; es buena, bien ordenada, pura y limpia, cuando al fin se mira únicamente».

Para ello, dice Ignacio, y lo hemos recordado, debe nacer del amor la tal elección: amor del fin, amor de Cristo, amor de Dios por sí mismo. Causa proxima devotionis est dilectio, decía S. Tomás, quien dice: «Cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quae a voluntate moventur»<sup>26</sup>.

Pero la última razón, por la cual hemos de encontrar *amar* y *servir* en la petición que comentamos, y nos explica perfectamente la relación entre el amor y el servicio, la da el mismo Santo Tomás, resolviendo la dificultad propuesta, de si la devoción es acto de caridad o de religión<sup>27</sup>. Para una mejor inteligencia de la mente del santo ponemos la dificultad y la solución:

«Videtur quod devotio non sit actus religionis, Devotio enim, ut dictum est art. praec, ad hoc pertinet ut homo se tradat Deo. Sed hoc maxime fit per caritatem, qui, ut Dyonisius dicit,

<sup>26</sup> II-II, q. 82, a. 1, ad lum.

<sup>27</sup> II-II, q. 82, a. 2, ad lum.

cap. 4, *de div. Nom.* parte 1, lect. 10, *divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quae amant. Ergo devotio magis est actus charitatis quam religionis.*

« Ad primum ergo dicendum quod ad charitatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhaerendo ei per quandam spiritus unionem sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem, quae est religionis principium ».

En la solución a la segunda dificultad dice estas notables palabra, sobre la interacción del servicio y el amor:

« Charitas et devotionem causat, in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur; sicut et quaelibet amicitia conservatur per amicabilem operum exercitium et meditationem »<sup>28</sup>

Qué entienda S. Tomás por culto divino, expresamente lo dice, con esta fórmula: « Finis divini cultus est ut homo det gloriam Deo, et ei se subiiciat mente et corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiae ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu »<sup>29</sup>.

Si todavía preguntamos al Angélico, cómo por esta doble actividad amor y servicio, el alma adquiere aquella perfección a la cual naturalmente tiende, y que sobrenaturalmente se le da —por eso la hace pedir S. Ignacio en esta y durante todas las peticiones de los ejercicios— nos responderá:

« Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet, per hoc quod Deum reveremur, et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aër per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta

<sup>28</sup> II-II, q. 82, a. 2, ad 2um.

<sup>29</sup> II-II, q. 94, a. 2, c., cf. ad 2um.

conspiciuntur, ut Apostolus dicit... », agregando en la solución ad 2um.: *huiusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat... sed exhibentur Deo tanquam signa quaedam interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat, unde Aug. (10 de Civ. Dei, cap. 5 a princip.). Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.*

Un amor interior, como que es la operación de la voluntad elevada por la gracia, que es la vida del alma: « *Dicendum quod Deus est vita effective et animae per charitatem, et corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animae, sicut et anima vita corporis* »<sup>30</sup>, pero un amor que no se contenta con existir, inmanente, sino que arrastrado en pos de sí al hombre todo, causa la entrega del mismo hombre al servicio de Dios. Un amor que da señales de vida, un amor que como lo veremos de inmediato, al par que apetito y deseo, lleva en sí involucrado el don de sí mismo y el servicio insigne de Dios<sup>31</sup>. Al fin de su estudio sobre el *Désir, Gout, service de Dieu*, el P. de Guibert, después de haber señalado las dos tendencias espirituales, que florecen en la Iglesia, respecto del servicio y de la contemplación, concluye así: « *Las dos fórmulas no se excluyen, no tenemos que elegir entre ambas, sino que podemos resumirlas: gustar de Dios, aquí abajo, a través de las obscuridades de la fe, para poder servir a Dios más perfectamente de la manera que El nos ha señalado, y llegar así a glorificarle todavía más gozando de El en la gloria, en la visión beatífica, que saciando nuestro deseo de Dios, nos fijará en el ejercicio supremo de la caridad* ».

#### 4) *Lo que Dios ha hecho por mí y desea aún hacer.*

El movimiento o ritmo del primer punto, no consiste en otra cosa que poner delante del ejercitante la obra de Dios para con él, ayudándole, luego, en la segunda parte, a formalizar su entrega a Dios, entrega de sí y entrega al mismo tiempo de su actividad interior y exterior con una sola reserva, su amor y gracia, que eso le basta.

<sup>30</sup> II-II, q. 23, a. 2, ad 2um.

<sup>31</sup> DE GUIBERT. *Les grandes directives... L'election. Cf. Etudes de Th. Spirituelle. Désir de Dieu, gout, service de Dieu.*

Sobre la diferencia entre amor espiritual y amor carnal: VALENSIN A.: *Initiation aux Exercices*. Beyrouth, 1940, p. 567-568, cf. SUÁREZ: *De Religione S. I.*, lib. IX, c. 6, n. 9.

Supuesto que el amor es mutua comunicación de lo que cada uno es o de lo que tiene y puede, el plan es sencillo:

¿Qué aporta Dios? Traer a la memoria, dice Ignacio, los beneficios recibidos de creación (el hombre es criado... P. y F.); de redención (el aspecto cristológico de redentor y de capitán y jefe en la conquista del reino de Dios) y dones particulares (a la manera que en la meditación de los propios pecados n. 56, cada uno puede presentar un historial propio de faltas, así también una serie propia de dones y gracias recibidas)

ponderando con mucho afecto, cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí,

y cuánto me ha dado, de lo que tiene  
y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede,  
según su ordenación divina;

Tenemos en breves palabras expresada toda la acción divina acerca del amado:

- 1) creación, redención, dones particulares,
- 2) invitar a ponderar cuánto es ello, con mucho afecto  
cuánto ha hecho  
cuánto me ha dado

El mismo desca dárseme, por la gracia y por la gloria.

A continuación, S. Ignacio recurre al *reflectir en mí mismo*, seguro de que el ejercitante, que ha recorrido el camino y ama y quiere en todo servir no podrá menos de decir con Teresa de Jesús:

Aquí me parece bien (como a V. M. se dijo) dejarse del todo en los brazos de Dios; si quiere llevarla al cielo, vaya; si al infierno, no tiene pena, como vaya con su bien; si acabar del todo la vida, eso quiere; si que viva mil años, también; haga su Majestad como cosa propia; ya no es suya el alma de si mesma, dada está del todo al Señor, descuidese del todo... <sup>1</sup>.

A la vista de las comunicaciones divinas. S. Ignacio no recurre al amor, como dejando en libertad al ejercitante, sino que

<sup>1</sup> STA. TERESA: *Vida por ella misma*. Cap. XVII, Ed. Ap. de la Prensa. 2.ª ed., p. 137.

en cierta manera, ante la evidencia del amor divino —algo semejante a la evidencia de los bienaventurados—, manda reflectir en mí mismo considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer a la su divina majestad, es a saber todas mis cosas, así como quien ofrece, afectándose mucho:

Dejemos una vez más la palabra a Santa Teresa <sup>2</sup>:

« Llegada un alma aquí, no es sólo deseos los que tiene por Dios; Su Majestad le dá fuerzas para ponerlos por obra. No se le pone cosa delante en que piense le sirve, a que no se abalance; y no hace nada, porque, como digo, ve claro que no es todo nada, sino contentar a Dios. El trabajo es que no hay qué se ofrezca a las que son de tan poco provecho como yo. Sed Vos, Bien mío, servido venga algún tiempo en que yo pueda pagar algún cornado (moneda usada en tiempo de Sancho IV, cuyo nombre se había incorporado a la lengua vulgar) de lo mucho que os debo; ordenad Vos, Señor, como fuereis servido, cómo esta vuestra sierva os sirva en algo. Mujeres eran otras y han hecho cosas heroicas por amor de Vos. Yo no soy nada más de hablar, y así no queréis Vos, Dios mío, ponerme en obras; todo se va en palabras y en deseos cuando he de servir; y aun para esto no tengo libertad, porque por ventura faltara en todo. Fortaleced Vos mi alma y disponedla primero. Bien de todos los bienes y Jesús mío, y ordenad luego modos cómo haga algo por Vos, que no hay ya quien sufra recibir tanto y no pagar nada. Cueste lo que costare, Señor, no queráis que vaya delante de Vos tan vacías las manos, pues conforme a las obras se ha de dar el premio. Aquí está toda mi vida, aquí está mi honra y mi voluntad; todo os lo he dado, vuestra soy, disponed de mí, conforme a la vuestra. Bien veo yo, mi Señor, lo poco que puedo; mas llegada a Vos, subida en esta atalaya donde se ven verdades, no apartandóos de mí, todo lo podré; que si os apartaís, por poco que sea, idé adode estaba, que era el infierno ».

##### 5) *Lo que yo debo ofrecer: Tomad Señor y Recibid...*

En las mismas disposiciones que describe Teresa de Jesús, y casi con sus mismas palabras, Ignacio propone la respuesta al amor divino.

<sup>2</sup> STA. TERESA. *Vida por ella misma*. Cap. XXI, n. 5.

En el decurso de los Ejercicios, en los coloquios, las respuestas se han hecho más apremiantes. No es otra cosa que una expresión de afectos, de los afectos que según subiecta materia ha de experimentar quien se ejercita —una de aquellas raras personas— a las cuales van destinados los ejercicios de mes. cf. =53 y 54; 61; 62-63; 71; 98=: Eterno Señor de todas las cosas, con vuestro favor y ayuda... , quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea de vuestro mayor servicio y alabanza... ; =109; 146=: un coloquio a nuestra Señora, porque me alcance la gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su Bandera... Otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre; Pedir otro tanto al Padre para que me lo conceda; =183=: hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal deliberación ha hecho, con mucha diligencia a la oración delante de Dios nuestro Señor, y ofrecerle la tal elección, para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza ».

Pues aquí lo mismo. Ir con mucha diligencia delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos interpelantes por mí » (=232) y ofrecer y dar a la su divina majestad... todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece, afectándose mucho:

« Tomad Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y poseer. Vos me lo distéis, a Vos Señor lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia; que esta (o esto?) me basta ».

Recordar que esta oración figura en los libros litúrgicos, Misal y Breviario, como aptísima para la acción de gracias después de la Misa y Comunión de los sacerdotes, al par que enriquecida por indulgencias a quien la recite con fervor y verdad, es la mejor alabanza de esta oración, que ha sido por algunos, tachada como llevando en sí, gérmenes de un individualismo más o menos pelagiano. No tratamos de ello ahora ni es necesario.

Después de ver en la primera parte, lo que aportó Dios y está dispuesto a aportar a esa comunidad o comunicación de amor, que es la amistad, después de considerar lo que hemos aportado y hemos de aportar nosotros, con esta entrega, dice el P. Calveras, 1) se formaliza la comunidad de interés con Dios,

que se había suscitado a lo largo de las contemplaciones cristológicas, principalmente en la participación de las penas y alegrías de la tercera y cuarta semana.

2) se renuncia al libre uso que tenemos de lo que tenemos, por concordar en todo al gusto de Dios-exclusión pues del libre usufructo de lo que somos y tenemos.

3) exclusión del dominio radical en lo que tenemos, pues todo es recibido de Dios y a El libremente lo tornamos.

4) aumento de los deberes del servicio de Dios, toda vez que entra en la motivación la libre elección de la voluntad divina, conocida por el ejemplo de Cristo, su doctrina y sus intereses.

5) aumento de la humildad o dependencia, por el reconocimiento iterado de nuestra sumisión en el ser y en el operar.

Reconocimiento pleno de que nos basta la amistad divina, y por consiguiente renuncia a todo otro consuelo o satisfacción del corazón en las creaturas, independiente de Dios.

Una sola reserva: Dadme vuestro amor y gracia que esta me basta.

No hay ni es posible un amor que no tenga cuenta del propio bien. Se ama a Dios porque es el Bien sumo, pero no se le podría amar si no fuera al mismo tiempo nuestro propio bien.

El amor y gracia de Dios bastan al alma en estas alturas, en esta atalaya donde se ven verdades, decía Sta. Teresa. La doble actividad del amor, deseo y don, tienen aquí su perfecta manifestación.

Especialmente en la última petición: Dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta.

¿De qué amor se trata? De las cuatro versiones de MHSI, (p. 430), se puede deducir la respuesta acertada:

*Autógrafo:* Dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta.

*Vulgata:* Amorem tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis, nec aliud quicquam ultra posco.

*Prima:* infunde mihi tuum amorem et gratiam, quae mihi sola sufficit.

*Roothan:* da mihi amorem tui et gratiam, nam haec mihi sufficit.

La versión castellana no soluciona el problema. La versión de Frusio (Vulgata) indica que se trata del amor de tí, *amorem tui*, y lo mismo parece decir la *Versio prima*: *infunde mihi amorem tuum*, podría interpretarse por la caridad por la cual amamos a Dios o por los dones y gracias —que serían llamados en el caso amor de Dios— que se nos dan. Nos parece, a pesar de contradecir la autoridad del P. Calveras, que no se trata del *amorem tuum*, sino del amor *tui*. Y eso entre otras razones, porque la meditación no se hace para pedir amor de Dios hacia nosotros, cuyas pruebas han sido la materia meditada, sino para obtener amor espiritual, amor infuso hacia Dios, libre, en el momento que se pide, el alma de todo apego, porque de todo se acaba de desapegar, con la primera parte del *Tomad Señor y Recibid*.

Pero una razón de más peso, la encontramos en las notas —el Memorial— del B. Pedro Fabro, por su autoridad y por las razones que trae sobre el estado de alma que describe:

« En estos días de Navidad, escribe, este solo bien, encaminado a nacer yo espiritualmente, me parece que conseguí: desear con una solicitud nueva hallar señales del amor de Dios y de Cristo y de sus cosas y que me hagan en adelante pensar más, desear más, y con más gusto hablar y hacer todo lo que es de Dios. Hasta ahora he andado yo muy solícito en procurar aquellos sentimientos, de los cuales puede tomarse algún indicio de ser uno amado de Dios y de sus santos; pues lo que más quería entender era cómo se habían respecto a mí; y esto no es malo; antes es lo primero que ocurre a los que caminan a Dios, o por decirlo mejor, tratan de hacerse a Dios propicio; porque no se ha de suponer inmediatamente a los principios y mucho menos antes del principio de nuestra conversión, no se ha de suponer, o con fe cierta (como algunos malamente opinan) se ha de creer que el mismo Dios y su Ungido y toda aquella celestial compañía están respecto, de nosotros aplacadísimos y nada enojados; pero ni aún cuando estén aplacados cuanto a lo que es amenazarnos con penas eternas, se ha de pensar que por consiguiente tampoco nos amenazan ya con obras ningunas laboriosas de penitencia; habiendo dicho de Pablo, aun después de escogido para vaso de elección: « ostendam illi quanta oporteat cum pro nomine meo pati ». Sabemos, pues, procediendo no mal en los prin-

cipios de nuestro bien vivir, andar principalmente solícitos de contentar a Dios preparándole en nosotros mismos habitación corporal y espiritual, en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu; hay sin embargo un cierto tiempo (cual sea, sólo la unción del Espíritu Santo a cada uno de los que van rectamente aprovechando se lo enseña), en el que se nos concede y se nos exige que no tan principal y primariamente queramos y procuremos ser amados de Dios, sino que nuestro principal empeño debe de ser amarle a El, esto es, que no andemos averigüando cómo se ha respecto de nosotros, sino como se ha El en sí y en las otras cosas, y qué en lo cosas absolutamente le agrada o desagrade a El. Aquello primero, que hemos dicho, era traer a Dios hasta nosotros; mas esto otro es llevarnos a nosotros mismos hasta Dios. En aquello primero buscamos que El se acuerde y tenga cuidado de nosotros, mas en esto segundo procuramos acordarnos de El y poner toda nuestra solicitud en lo que a El le agrada; en el primer procedimiento consiste la vía de perfeccionarse en nosotros el temor verdadero y la reverencia filial; en el segundo la de la perfección de la caridad. Denos, pues, Dios, a mí y a todos, los dos pies sobre los que nos debemos apoyar cuando caminamos por esta escala que nos conduce a Dios; verdadero temor y verdadero amor. Hasta ahora me parece que el temor ha sido en mí el pie derecho y el amor el izquierdo. Ahora ya deseo que el amor sea el derecho y el principal, y le temor vaya siendo el izquierdo y menos principal. Y ojalá sea aún nacido y en esto crezca hasta llegar a ser varón perfecto »<sup>3</sup>.

Toda esta doctrina puede confirmarse con la autoridad de S. Tomás, quien averigüando si la caridad es causada en nosotros por infusión dice textualmente: « Charitas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, ut dicitur Rom. VI, 23, gratia Dei vita aeterna. Unde et ipsa charitas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non trascendit suas causas. Unde

<sup>3</sup> BEATO P. FRABRO. *Memorial*. Traduc. del P. JOSÉ M. MARCH, S. I. Barcelona 1922, pp. 120-122.

Charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, —sed per infusionem Spiritus Sancti qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa charitas creata, sicut supra dictum est, quaet, praec. art. 2 »<sup>4</sup>.

Ya tenemos explicado el texto de la Versio Prima: infunde amorem tuum...

El mismo Santo Tomás nos va a explicar el por qué, es más propio a la caridad el querer amar que el querer ser amado<sup>5</sup>:

« Amare convenit charitati, in quantum est charitas. Charitas enim cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius qui amatur, sed actus charitatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est quod charitati magis convenit amare quam amari. Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum: —primum, quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur; quinimo, si non amant et amantur, vituperantur; —Secundo quia matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari... ».

Señor, que yo te ame de esta manera, que yo te sirva como tú quieres, dadme para ello la gracia, y esto me basta, parece ser la síntesis que se impone.

Con esto estaría sellado el pacto. Pero la finalidad de la meditación, no es una clausura de un pacto de amistad, sino una explicitación de la amistad y al mismo tiempo una manera de conservar esa disposición: para que en todo pueda amar y servir.

## 6) *La presencia divina en las criaturas.*

Nos bastará para nuestro intento, transcribir el texto y añadir algún comentario.

« El segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender, y así en mí, dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; así

<sup>4</sup> II-II, q. 24, a. 2, c.

<sup>5</sup> II-II, q. 27, a. 1, c.

mismo haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad. Otro tanto reflitiendo en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto o por otro que sintiere mejor. De la misma manera se hará sobre cada punto que siguiere (=235=).

Es un método para vivir en la presencia de Dios. Ver a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en él, según su santísima voluntad, recomendaba a sus religiosos. 1. c.

No nos detendremos en el comentario de estos pasajes, toda vez que basta a nuestro intento destacar las modalidades del amor en los Ejercicios y señalar de paso, los medios que S. Ignacio propone para disponerse a su infusión, la meditación se habet dispositivè, dice Santo Tomás.

#### 7) *La acción divina en las criaturas:*

« El tercero considerar cómo Dios trabaja y labora por mí, en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis, así como en los cielos, elementos, fructos, plantas, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo... » (=236).

Si en el primer punto de la presencia, Dios se nos hace tal exigiendo que nosotros, en retorno nos hagamos presentes a El, en este segundo, en que Dios nos es presentado ad modum laborantis, se nos pide que devolvamos amor por amor, forma de amar por forma similar, es decir que trabajemos para El.

#### 8) *la trascendencia divina.*

« El cuarto, mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba así como mi medida potencia, de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc... así como del sol desciende los rayos, de la fuente las aguas, etc. Después acabar en mí mismo, según está dicho ».

« (Coloquio) Acabar con un coloquio y un Pater noster » (=237=).

En este punto, anota el P. Calveras en nota, se propone la razón suprema del amor en que se basa la amistad con Dios, a saber, que él es en sí perfección suma e infinita en todos los órdenes, y que las perfecciones de todas las criaturas en su limi-

tación son participación y destello de la infinita perfección de Dios.

Para un ulterior desarrollo de los puntos someramente enunciados, bastaría referirse a los PP. Pinard, Valensin, Longhay, etc., para la inteligencia del plan, al óptimo comentario del P. Calveras al pie del texto o a su obra: *¿Qué frutos... tantas veces citada.*

Séanos lícito, en gracia a la brevedad, resumir en la conclusión, las ideas expuestas sobre la contemplación para alcanzar amor.

### 9) *Conclusión.*

Dejando libertad al director de Ejercicios para proponer esta contemplación al tiempo que más fructuosa pareciere, de la tercera semana en adelante, fuera en una palabra del marco de los ejercicios y antes de los modos de orar, ad obtinendum amorem spiritualem, como reza la Vulgata, su finalidad, ya lo dijimos, no es clausurar el retiro, sino que en ella se encuentran como sintetizados los principios que informaron el proceso ejercitatorio.

Aquel esquema dinámico, synopsis brevior practica, del Principio y Fundamento, más explicitado, al término de una serie de experiencias espirituales, es formulado de otra manera. El Principio y Fundamento, visto a la distancia iluminado por los resplandores de Cristo, que no está ausente ahora, sino en sociedad con el Padre y el Espíritu Santo, haciendo templo en mí. Las grandezas divinas, no como medida de mi miseria, cual se consideraron en la meditación de los pecados, sino como fuente de la cual toda perfección descende. La presencia de Dios, su acción en las creaturas, su huellas en lo creado, todo ello como testimonio de un amor, del cual puede decir el ejercitante: *Nos autem cognovimus et credidimus charitati quam habet Deus in nobis.*

Y de allí en el coloquio, sin más indicación que la invitación a hacerlo, como de amigo a amigo, el alma con Dios, unida a Dios, agradecida a Dios, deseando poder demostrarle, pagarle, diría Teresa de Jesús, lo mucho, —todo— lo que ha recibido. Y es por ello que se reafirma en desear en todo ordenar su vida, que sus intenciones acciones y operaciones vayan desde

ahora puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina Majestad. Y con este deseo, que ha ido fomentando y con ese grande ánimo y liberalidad, que roba el corazón de Dios —Rapuisti cor meum, soror mea— el alma llega a no desear otra cosa sino el poder en todo poder amar y servir a su divina majestad: Dadme que te ame, dadme tu amor y gracia que esta me basta! pero un amor que pueda manifestarlo en la vida: un amor que sea vida y una vida que sea amor.

## VIII. — IN ACTIONE CONTEMPLATIVUS: LA VIDA EN ORDEN

La frase es de Jerónimo Nadal<sup>1</sup>. En las Anotaciones al Examen de las Cons. S. I. dice el jesuíta:

«... orationem autem magnam esse religionis instituti partem certum est, eamque imprimis necessariam, orationem eam dico, de qua Paulus: *Orabo* (inquit) *spiritu, orabo et mente* (1 Cor. XIV, 15); quae omnis complectatur spiritualis exercitii partes, purgativam, illuminativam atque unitivam. Diligenter igitur haec et magna aviditate complectitur Societas in dulcedine spiritus in X. Iesu; nullum enim e suis non exercet primum illis meditationibus, quae ad poenitentiam attinent, veterisque hominis expoliationem, dein contemplationibus omnium mysteriorum Christi, in quibus ad sensum viae, veritatis ac vitae aspirare desideramus; demum in amore conquiescimus, ut unde profiscisci debet oratio, in eo finem collocemus, in charitate, scilicet, summa ac divina virtute, ut ex hac eiusque fervore ac zelo, ad nostra ministeria egrediamur in hilaritate spiritus atque humilitate cordis nostri ac suavitate fortiter in X. Iesu. Haec ex libro Exercitiorum nostrorum colligimus. Illud vero non omittan (etiamsi propius hic locus non est, ut de oratione dicam, sed alius): Patrem Ignatium scimus singularem gratiam accepisse a Deo ut in contemplatione Smae. Trinitatis exerceretur libere ac conquiesceret: nunc quidem gratia contemplandae totius Trinitatis ducebatur, in illam ferebatur, in illam uniebatur toto corde magno sensu devotionis atque spiritualis gustus; nunc Patrem contemplabatur, nunc Filium, nunc Spiritum Sanctum; et huius quidem contemplationem accepit, cum alias frequenter, tum vero (quasi si unice dicas) ad annos suae peregrinationis ul-

---

<sup>1</sup> MHSI. *M. Natalis*. Tomo IV, p. 651.

timus; hanc rationem orationis concepit Pater Ignatius, magno privilegio, selectissime; tum illud praeterea in omnibus rebus, actionibus, colloquiis, ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contemplaretur, *simul in actione contemplativus* (quod ita solebat explicare: Deum esse in omnibus rebus inveniendum); hanc vero gratiam ac tuccem animae suae, quodam quasi splendore vultus, claritate ac certitudine actionem suarum in X. explicari vidimus, magna nostra admiratione, et magna cordis nostri consolatione, et quasi derivatum in nos nescio quid illius gratiae sensimus. Quod igitur privilegium Patri Ignatio factum intelligimus, idem toti Societati concessum esse credimus, et gratiam orationis illius et contemplationis in Societate omnibus nobis paratam esse confidimus, eamque cum vocatione nostra coniunctam esse confitemur... ».

« *simul in actione contemplativus...* », lo cual solía explicar el santo: « *Deum esse in omnibus rebus inveniendum* ».

Ex profeso hemos omitido en todo este trabajo el entrar en la dificultosa cuestión de las gracias de oración, de la contemplación y demás gracias místicas. Hemos desechado la tesis del P. Peeters, de que los Ejercicios sean ante todo y principalmente una escuela de oración. Mucho más, nos parece inaceptable la idea de que los Ejercicios, al decir del P. La Palma sean una suma de todo lo que en esta materia —el Camino espiritual— háyase escrito o pueda escribirse. Nos bastaría recurrir al P. Nadal o Polanco, al mismo P. Ignacio, para comprobar, esta afirmación con las suyas propias. Pero eso, ya lo hemos hecho, en cuanto interesaba a nuestro intento, y de otra parte, están a la mano los autores —dentro de la Compañía— como de Guibert, Hertling, etc., que lo hacen erudita y autorizadamente, en sus tratados sistemáticos.

Hablando de la oración, especialmente para los de la Compañía, escribía el P. Nadal<sup>2</sup>:

« Sigue la Compañía y abraza la oración y aquélla enseña primeramente por sus ejercicios espirituales... ».

Los ejercicios tanto mayor efecto hacen espiritual en el Señor nuestro, cuanto con mayor humildad y menos curiosidad y mayor fe y confianza que el Señor por ellos ha de ayudar, y con mayor deseo de la salud y perfección de nuestra ánima, y

<sup>2</sup> MHSI. *M. Natalis*. Tomo IV, p. 672 ss.

con mayor diligencia y exactión, y con mayor deseo de la gloria y alabanza de Jesucristo se toman.

Y lo que principalmente para ellos y para toda oración vale en el Señor nuestro, es una gran liberalidad y resignación a Dios en todas sus potencias y operaciones y de cuanto es el hombre; y, no dejando con su gracia de cooperar en toda virtud y camino de perfección, esperar siempre, intensamente desear y demandar a Dios que haga en ellos y en todos, lo que fuere mayor gloria y alabanza suya... ».

« En otra cosa mucho se puede ayudar a la oración: si en ella se ejercita más la voluntad y afecto que el entendimiento; y cuanto se ha de huir la curiosidad de entender muchas cosas en la oración, tanto se ha de abrazar el aprovechamiento del afecto a toda cosa a mayor servicio de Dios nuestro Señor; y así en toda oración se ha de sacar algún fruto y ilustración de nuestra mente, práctica y coniuncta con las virtudes y ejercicio dellas y espíritu de Jesucristo ».

« Hechos los ejercicios, tiene el ánimo con la gracia de Jesucristo principios de oración en todas las tres vías de que tratan los contemplativos: por la primera semana, en la vía purgativa; y en la segunda y tercera, en la vía iluminativa, que es propia contemplación. Y aunque en éstas no se haya de separar la vía unitiva, empero es el propio della la cuarta semana en el ejercicio de amor con Dios ».

« Sácase también con la gracia del Señor, de los ejercicios, una muy especial gracia de alcanzar cada uno la noticia y sentimiento de su vocación especial, con la cual el alma alcanza una especial quietud y unión con Dios en espiritual obediencia y particular ejecución del camino por donde ha de ir a Dios ».

« El principio de la oración y fin della sea, quanto se pueda, fervor de caridad en Dios y celo de las ánimas todas, con ferviente deseo de la salud y perfección de su ánima y de todas ».

« El sentimiento de la oración y afecto della que inclina a recogimiento y solicitud no necesaria, no parece ser propia oración de la Compañía, sino aquél que inclina al ejercicio de su vocación y ministerio, y especialmente a la obediencia perfecta según nuestro instituto ».

« Y así la propia oración de la Compañía es que se extiende al ejercicio de la vocal oración y en todo ejercicio de los

ministerios de la Compañía; y que quanto con la gracia de Jesucristo se aleanza, la ilustración del entendimiento y buen afecto de la voluntad persevere, acompañe y guíe todas las operaciones, de modo que en todo se halle a Dios nuestro Señor, et reliquiae cogitationis diem festum agant Domino». (Ps. 75, 2).

«Y desta manera se ha de guiar la oración, que ella aumente y guíe y dé gusto espiritual a las operaciones con su extensión y fuerzas en el Señor, y las operaciones aumenten y den virtud y exultación a la oración; y en esta manera, siendo así coniuñetas Martha y María, y dándose mutua ayuda, no se abraza sólo, una parte de la vida cristiana, aunque mejor, que es la contemplación, mas quitándose la turbación y solieitud circa plurima, ayude y sea unida María con Martha en el Señor nuestro ».

*Simul in actione contemplativus.* El conflicto de Martha y María. El retrato de San Ignacio, que estas palabras de Nadal nos presentan, son también una de las soluciones al conflicto citado. Toda una literatura al respecto, puede verse en los PP. comentando la escena evangélica de Betania, en los Doctores, al estudiar las relaciones entre la acción y la contemplación<sup>3</sup>. Preseindimos de la discusión remitiéndonos a los lugares citados supra de Santo Tomás sobre la relación entre la caridad y la devoción.

*La vida en orden:* tal es el título del cuarto tomo del *Essai de Morale Catholique*, del Abbé Leclercq. Tal puede ser también el resumen de este trabajo. Los ejercicios eran, decíamos, para ordenar la propia vida, o como dice el título: *para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afeción alguna que desordenada sea, Vencer a sí mismo:* es, a saber: para que la sensualidad obedezca a la razón, y todas partes superiores estén más subyectas a las superiores (=87=).

*Ordenar su vida:* para en todo poder amar y servir a su divina majestad (=233=).

*Sin determinarse por afeción alguna que desordenada sea:* solamente deseando y eligiendo, lo que más nos conduce para el fin que somos creados (=23=), es decir: por parecer e imitar

<sup>3</sup> J. MARITAIN. *Revue Thomiste*: Mai-June 1937, p. 18-50: *Action et Contemplation*. R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Perfection et Contemplation*. DE GUIBERT, *J. Theologia Spiritualis*, etc.

más actualmente, a Cristo nuestro Señor, querer y elegir la tercera manera de humildad, querer ser elegido en esta tercera mayor y mejor humildad, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad (=167, 168=); o en otras palabras: que no determinándose sino por el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor (=169=) todas las intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en tal servicio y alabanza (=46=), porque sobretodo estima el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor (=370=), a tal punto, que no quiere ni pide otra cosa que su amor y gracia, por que ésta le basta (=234=).

Que tal tipo cristiano era el ideal de Ignacio, lo prueba su propia vida, de la cual, más que las biografías —magníficas por otra parte— nos da una luminosa síntesis, el propio santo, cuando pensando cuál ha de ser el General de la Compañía, se describe a sí mismo en el capítulo II de la parte IX de las Constituciones:

« Quanto a las partes que en el Preposición General se deben desear, la primera es que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones, para que tanto mejor dél, como de fuente de todo bien, impetre a todo el cuerpo de la Compañía mucha participación de sus dones y gracias y mucho valor y eficacia a todos los medios que se usaren para la ayuda de las ánimas.

La 2.<sup>a</sup> que sea persona cuyo ejemplo en todas virtudes ayude a los demás de la Compañía; y en especial debe resplandecer en él la caridad para con todos prójimos, y señaladamente para la Compañía, y la humildad verdadera, que de Dios nuestro Señor y de los hombres le hagan muy amable.

Debe también ser libre de todas pasiones, teniéndolas domadas y mortificadas: porque interiormente no le perturben el juicio de la razón, y exteriormente sea tan compuesto y en el hablar especialmente tan concertado, que ninguno pueda notar en él cosa o palabra que no le edifique, así de los de la Compañía que le han de tener de espejo y dechado, como de los de fuera.

Con esto sepa mezclar de tal manera la rectitud y severidad necesaria con la benignidad y mansedumbre, que ni se deje flectar de lo que juzgare más agradar a Dios nuestro Señor; ni de-

<sup>4</sup> *Cons. S. I. Pars. IX, c. 2.*

je de tener la compasión que conviene a sus hijos; en manera que aun los reprendidos o castigados reconozcan que procede rectamente en el Señor nuestro con caridad en lo que hace, bien que contra su gusto fuese, según el hombre interior.

Y así mismo la magnanimidad y fortaleza de ánimo le es muy necesaria para sufrir las flaquezas de muchos, y para comenzar cosas grandes en servicio de Dios nuestro Señor, y perseverar constantemente en ellas quando conviene; sin perder ánimo con las contradicciones (aunque fuesen de personas grandes o potentes) ni dejarse apartar de lo que pide la razón y el divino servicio por ruegos o amenazas dellos; siendo superior a todos casos, sin dejarse levantar con los prósperos ni abatirse de ánimo con los adversos; estando muy aparejado para rescibir, cuando menester fuese, la muerte por el bien de la Compañía en servicio de Jesucristo Dios y Señor Nuestro.

La 3.<sup>a</sup> es que debería ser dotado de grande entendimiento y juicio; para que ni en las cosas especulativas ni en las prácticas que ocurran le falte este talento. Y aunque la doctrina es muy necesaria a quien tendrá tantos doctos a su cargo; más necesaria es la prudencia y uso de las cosas espirituales y internas para discernir los espíritus varios, y aconsejar y remediar a tantos que tendrán necesidades espirituales; y asimesmo la discreción de las cosas externas, y conversar con tan diversas personas de dentro y fuera de la Compañía.

La 4.<sup>a</sup> es muy necesario para la ejecución de las cosas, que sea muy vigilante y cuidadoso para comenzar, y strenuo para llevar las cosas al fin y perfección suya, no descuidado y remisso para dejarlas comenzadas e imperfectas.

La 5.<sup>a</sup> es acerca del cuerpo; en el qual quanto a la sanidad, apparenia y edad, debe tenerse respecto de una parte a la decencia y autoridad, de otra a las fuerzas corporales que el cargo requiere, para en él, poder hacer su oficio a gloria de Dios nuestro Señor.

La 6.<sup>a</sup> es acerca de las cosas externas; en las cuales las que más ayudan para la edificación y el servicio de Dios nuestro Señor en tal cargo, se deben preferir. Y tales suelen ser el crédito, buena fama y lo que para la autoridad con los de afuera y de dentro ayuda de las otras cosas.

Finalmente debe ser de los más señalados en toda virtud, y

de más méritos en la Compañía, y más a la larga conocido por tal. Y si alguna de las partes arriba dichas faltasen, a lo menos no falte bondad mucha y amor a la Compañía y buen juicio acompañados de buenas letras. Que en lo demás, las ayudas que tendrá, de que se dirá abajo, podrán mucho suplir con la ayuda y favor divino ».

De una misma color, podrían ser las semblanzas de Fabbro, de Javier fácilmente reconocibles a través de sus cartas y del Memorial. *Simul in actione contemplativus*. El P. Brou<sup>5</sup> dice que S. Ignacio en las Constituciones se refiere 259 veces a la gloria de Dios, casi una vez en cada página. Dice al respecto el P. Lawlor<sup>6</sup>: La frase « gloria de Dios » evoca la « clara cum laude notitia » agustiniana, especialmente cuando se entiende en un sentido mecánico y limitado nacido del deseo de hacer una real distinción entre cada miembro del P. y F.: alabar, hacer reverencia y servir. ¡Cuánta retórica se ha gastado en torno de una frase tan sencilla! La creencia de que el A. M. D. G. (o fórmula equivalente) ocurre 259 veces en las Constituciones es una pía leyenda. Yo he hecho más de dos veces la cuenta y verificado que Ignacio usa la fórmula alrededor de 135 veces, lo que es bastante, por cierto. Mucho más significativa, y menos conocido es el hecho de que locuciones como « ad maius Dei servitium », « ad maius Dei obsequium et animarum auxilium », y otras semejantes, se repiten alrededor de 157 veces en las Constituciones. *Servicio* es la palabra de orden en el P. y F. y en toda la espiritualidad ignaciana. Dice el P. de Guibert<sup>7</sup>: « Esta constante preocupación del servicio de Dios, de conocer y cumplir su voluntad, es el fondo de los ejercicios y el alma de toda su espiritualidad ».

Es que, en efecto, la verdadera perfección, en la cual no se puede uno engañar, consiste en cumplir en todo la santa voluntad de Dios<sup>8</sup>. En nuestros designios, en nuestras empresas, es mejor proponernos la voluntad de Dios, el servicio de Dios, que la gloria de Dios, ya que haciendo la voluntad de Dios, procuraremos infaliblemente su gloria, pero proponiéndonos por motivo de nuestras acciones la gloria de Dios, nos dejamos enga-

<sup>5</sup> *La Spiritualité de S. Ignace*. Beauchesne, 1928, p. 10.

<sup>6</sup> *Theological Studies*. December 1942, p. 542.

<sup>7</sup> *Gregorianum*, 1940, XXI, p. 323.

<sup>8</sup> J. E. DE NIEMENBERG, S. I.: *Vida Divina*. Ed. Grupo Edit. Católica. B. A.

ñar algunas veces, haciendo nuestra propia voluntad bajo el especioso pretexto de la gloria de Dios.

Hacer la voluntad de Dios, continúa el P. Rigoulec, discípulo y redactor de la Doctrina Espiritual de Lallemand<sup>9</sup>, es:

Conducirse por las luces de la Sabiduría y de la virtud.

Seguir la dirección de la Santidad increada.

Conformarse con las reglas de la Suma Bondad.

Entrar en el plan divino, en los designios de Dios y obrar por el mismo fin que El se propone a sí mismo y que es el sólo medio de procurarle la gloria que El desea de nosotros.

Lo que no es conforme con la voluntad de Dios, nos aleja del orden de la Sabiduría, nos retira de las vías de su Providencia, que conduce todas las cosas a su fin ¿y dónde podremos ir sin Dios?

Desear el propio Fin, conformarse a la imagen de Jesucristo, ver a Dios en todas las cosas, entregarse a El y consigo entregar toda su actividad, interior y exterior, es hacer la voluntad de Dios, es servir a Dios, es la manifestación más auténtica del amor de Dios, toda vez que la devoción o servicio de Dios, tiene por causa el amor.

Este servicio de Dios, que es instrumento manifestativo de la caridad, su efecto, y también dispositivo de ella (*omnium divinatorum divinissimum est cooperari Deo in salutem animarum*, frase que amaba S. Juan de la Cruz repetir en pos del Seudo Dionisio) significa la cooperación como instrumentos libres en la operación divina ad extra —ese enorme movimiento circular de todos los seres que saliendo de Dios retornan a El. Pienso, escribe el P. Lawlor<sup>10</sup> que estas dos fórmulas, la gloria de Dios y el servicio de Dios, han sido finalmente integradas en la escuela ignaciana de espiritualidad. Como escribe Billot, *In beneficiis nobis collatis divina gloria consistit*, (*De Verbo Incarnato*, Romae, 1904, p. 42), nuestro servicio es cooperar con la Divina Bondad en recibir y dar de sus bienes. Y así siempre somos llevados de nuevo a la Bondad de Dios, bonitas fontalis et finalis. Era un principio caro a S. Ignacio que Dios desea comunicar, su Bondad. «Sintiendo una cosa, escribía Ignacio al Duque de Gandía, que hay pocos en esta vida, y más echo, que ninguno,

<sup>9</sup> A. POTTIER: *Le Père Lallemand et les grands Spirituels*, tom. 1, p. 28.

<sup>10</sup> *Theological Studies*, p. 524.

que en todo pueda determinar, cuánto impide de su parte y cuánto desayuda a lo que el Señor quiere en su ánima obrar »<sup>11</sup>.

¿Una mística de la acción?, ¿un ascetismo místico? El nombre es lo de menos: *un grande amor cuyo lenguaje fué el servicio de Dios.*

« Vámosle muy a menudo, tomando ocasión de cosas pequeñas, levantar el ánimo a Dios, que aún en las mínimas es admirable. De ver una planta, una hierbecita, una hoja, una flor, cualquiera fruta, de la consideración de un gusanillo o de otro cualquier animalejo, se levantaba sobre los cielos, y penetraba lo más interior y más remoto de los sentidos, y de cada cosa destas sacaba doctrina y avisos provechosísimos para instrucción de la vida espiritual. Y deseaba que todos los de la Compañía se acostumbraesen a traer presente a Dios siempre en todas las cosas, y que se enseñasen a levantar a El todos los corazones, no sólo en la oración retirada, más también en todas las otras ocupaciones, enderezándolas y ofreciéndolas de manera que no sintiesen menos devoción en la acción que en la meditación. Y decía que este modo de orar es muy provechoso para todos, y principalmente para los que están bien ocupados en cosas exteriores del divino servicio... »<sup>12</sup>.

## CONCLUSION

Llegamos al final de este trabajo, con la convicción de que, sin haber aportado un sólo hecho nuevo o desconocido, la síntesis —larga síntesis sin duda, pero síntesis al fin— que vislumbrábamos a los comienzos, no sólo es posible, sino que fluye de los textos aportados.

Los tres primeros capítulos, al introducirnos dentro del clima de los Ejercicios, lo que pretendía S. Ignacio y lo que producen los Ejercicios completos, nos dieron el material sobre el cual habíamos de trabajar.

Ubicados en su marco, conocida la mente del santo, y recorrido el proceso ejercitatorio, surgen a la vista, los tres momentos o etapas de la ordenación del amor, a los cuales dedicamos sendos capítulos.

<sup>11</sup> MHSI, *M. Ig.*, ser. I, tom. I, p. 339-342.

<sup>12</sup> RIBADANEYRA P.: *Vida de San Ignacio*, Ed BAC., Lib. V, c. I, p. 322.

Una primera conclusión ilumina el estudio de los tres documentos: Una misma y sobrenatural perfección se propone en el P. y F., en la tercera manera de humildad y en la contemplación para alcanzar amor. Es una misma cosa —bajo distintos aspectos « lo que más nos conduce para el fin que somos criados, la mayor y mejor humildad para más le imitar y servir, y el en todo amar y servir a su divina majestad ».

Uno es el amor; dos son sus elementos, deseo y don; tres son las etapas de su ordenación, porque desde tres puntos de vista lo propone S. Ignacio: el amor propio, el amor de Cristo, el amor de Dios.

El problema del P. y F., exigía plantear antes que nada, el problema del fin del hombre y del amor del fin, que hemos visto se convierte en el problema del amor propio y sus relaciones con el amor de Dios. Bastaría esta cuestión para dar materia a una amplia discusión, máxime después de la definición Vaticana. En cuanto al asunto lo permitía, hemos pretendido reducir la investigación a lo indispensable, determinando el sentido de la definición y la perfecta concordancia del texto de los Ejercicios. Ello —a nuestro entender— excluye la cuestión que suele plantearse: ¿por qué S. Ignacio no habla del amor en los Ejercicios? S. Ignacio habla del amor en los ejercicios y no sólo cuando habla del fin del hombre y del desear y elegir lo que más conduce al fin, sino cuando establece la idea del desorden, que explica en la primera regla para hacer sana y buena elección (=184=). Si se excluye la idea de desorden, nada queda del P. y F.

Ni basta decir que en el P. y F. se mira al fin como fin propio, porque de otra manera no se puede mirar. No podría el hombre amar a Dios si Dios no fuese su propio fin. De allí que la misma gloria de Dios, que no es ni puede ser el fin último por no ser ella Dios, es un fin mediato, que el hombre debe querer y procurar, pero para descansar en Dios, en la gloria intrínseca suya, en la cual descansa el mismo Dios.

De allí la exactitud de las palabras empleadas en el P. y F.: que no queramos de nuestra parte... solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados: es el aspecto deseo, apetito, tendencia lo que prima en esta primera etapa: es la ordenación del propio interés, del amor propio, cuyo fin es Dios, en último término.

En las tres maneras de humildad, que importan cuatro grados de sumisión o dependencia para con Dios, a saber, exclusión del pecado mortal, exclusión del pecado venial, exclusión del desorden y por fin, el triunfo del amor puro de Cristo, cuyo efecto es hacer y desear la mayor semejanza con el amado, encontramos la segunda etapa del amor: el amor cristocéntrico, extático, más que físico o natural, para usar la terminología del P. Rousselot. El más puro amor de Cristo, ya no sólo Redentor, sino jefe y capitán de la cruzada por el Reino de Dios. En el P. y F. encontramos el aspecto *deseo*, en esta etapa es el aspecto *don* el que prima.

Las palabras usadas por S. Ignacio, precisan aún más: no basta el amor natural para esto, que retorna impotente sobre sí mismo es preciso que Dios le quiera elegir en esta mayor y mejor humildad; se preven las rebeliones instintivas, la repugnancia del apetito natural y por ello: insiste en que el Señor le elija y quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de la su divina majestad (=157=) para lo cual, con la divina gracia, se ayudará de las reglas del « *oppositum per diametrum* » (=325, 13, 16, 217=), no queriendo ni buscando otra cosa alguna, sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor. Porque piense cada uno, recuerda Ignacio, que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto más se saliere de su propio amor, querer e intereses (=189=).

Aun en esta total abnegación del amor propio en aras del servicio, no está ausente la idea del propio bien: « porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales... ».

En el P. y F. diríamos, el deseo es considerado in recto, el servicio in obliquo; en la tercera manera de humildad, el orden es inverso: el servicio prima sobre el deseo, que no está de manera alguna ausente. (Cf. el dicho de Ignacio al Padre Laínez, citado en el capítulo respectivo).

La síntesis de ambos elementos, en un verdadero pie de igualdad, se realiza en la etapa final de la ordenación del amor: la contemplación para alcanzar amor. Todavía podemos notar en ella esta particularidad: en la petición (=233=) el orden es amar y servir, deseo y don; en la oblación (=234=), por el contrario: don y deseo, servicio y amor: Tomad Señor y reci-

bid... para acabar con la petición: Dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta... ».

Y es aquí donde encontramos a Ignacio realizando sistemáticamente una síntesis, que habían realizado los santos antes en la vida, pero que el Santo Padre, realiza en la vida y en la formulación. Porque la fórmula que usará en la contemplación para alcanzar amor, amar y servir, es la integración de los dos elementos, no de una manera nueva —lo repetimos— en la vida, pero si de una manera genial por lo sencilla y sencilla porque genial, que ha dado fundamento a una espiritualidad, que sin dejar uno sólo de los dos elementos recibidos de la tradición, se constituye en el siglo XVI, con tales caracteres de universalidad, tan humana al par que divina, que sigue suscitando las mismas alabanzas de quienes la conocen y la misma admiración de quienes no la comprenden.

El servicio de Dios, no por el servicio mismo, sino por ser el lenguaje, lo hemos dicho más arriba, en que podía expresarse quien llevaba dentro de sí un corazón tan enamorado, tan generoso, tan hombre y tan abierto a lo divino, que nada de lo humano ni de lo divino podía serle indiferente.

Ignacio no nos lega con esta su obra maestra, ni un humanismo, la palabra es muy equívoca, ni una teoría, ni un libro siquiera; Ignacio nos lega un corazón que supo de amores, pero al cual el mismo Dios como dice la esposa de los Cantares, enseñó a amar, le enseñó el amor: «ordinavit in me Charitatem» (*Cant. Cant.* II, 4).

A. M. D. G. et Mae.

# LAS ANALOGIAS ENTRE EL PRIMER ACTO DE FE Y EL CONOCIMIENTO INTERNO DE LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

Por A. CAFFERATA, S. I.

1. Quienquiera conozca la psicología de la religión, aunque no sea más que someramente, se da cuenta que el papel tan importante que S. Ignacio asigna al « conocimiento interno » en el engranaje de sus Ejercicios Espirituales, proviene de una raíz de psicología general a la que se llega, más o menos, de la siguiente forma: toda forma de piedad, toda la actividad religiosa —para generalizar más— es una actividad profunda de toda la persona del hombre hacia Dios. Esta actividad de toda la persona tiende a unirla con Dios. Ahora bien en esta tendencia entran en juego todos los elementos objetivos y subjetivos por los cuales el hombre se puede adherir a la persona de otro hombre, en la forma más genuinamente humana, vale decir, en un « servicio » digno de su « dignidad ». Para semejante ejercicio se impone la necesidad de « juicios de valor » (según diría Bretano que inventó el nombre) que hagan sobrepesar afectiva —para ser luego efectivamente —esa « nueva vida » al servicio de Dios. Es evidente que estos juicios de valor están integrados por elementos intelectuales y por elementos afectivos, o mejor todavía, por conocimientos provistos de una carga afectiva que por ser tales son capaces de determinar al hombre a tomar una actitud definitiva en la vida. Juicios de valor que son término y principio a la vez; término de la actividad espiritual de hombre y principio de nuevas visiones, nuevas perspectivas ignotas, pero cada vez más luminosas y profundas sobre el camino que conduce hacia donde « le espera » Aquel que el hombre « bien sabe » como dijo el Santo místico que escribió junto a las riberas del Guadalquivir.

El « conocimiento interno » viene a ser entonces como un nuevo común denominador que hace funcionar conocimientos y valores del mismo orden que él, de tanto mayor intensidad y eficacia cuanto sea mayor su profundidad, y de tanta mayor carga de impulsos y afectos cuanto sea mayor su propia totalidad afectiva.

2. Si fijamos un poco la atención en el papel del acto de fe, ya a primera vista se notan analogías evidentes. El mismo carácter de principio de algo enteramente nuevo, el mismo carácter también de que es algo que « requiritur » pero que « sufficit » para dar al hombre cosas que necesita para distinguir el mundo de lo sobrenatural y esa fuerza que requiere para dirigirse a él pese a las ataduras de su carne herida. Estas analogías surgen naturalmente porque ambos « conocimientos » son de la misma especie y porque psicológicamente, ambos desempeñan una función muy semejante. De su mutua comparación, entonces, es posible que resulte algo de luz para conocer mejor el uno y el otro y para deducir luego las circunstancias que ambientan y favorecen su aparición y su desarrollo. Nada más pretendemos en este ligero trabajo.

3. La teología del acto de fe se ha construido bajo dos puntos de vista diferentes: el primero es analítico y abstracto; sea que se trate de la génesis de la fe o de su estructura se estudian ante todo sus elementos —factores subjetivos (inteligencia, voluntad, gracia) o datos objetivos (credibilidad, objeto material, objeto formal)—, es el punto de vista habitual de los teólogos.

El segundo es sintético y concreto: se estudia ante todo la fe como totalidad concreta y se busca conocer su estructura existencial. Es el punto de vista de la Escritura y los Padres<sup>1</sup>. Claro es que para un estudio completo es preciso conocer los dos puntos de vista, ya que siendo aspectos solamente de una misma realidad, el uno está dependiendo del otro, como depende de la estructura interior de un ser su configuración externa y su modo de obrar.

Recordemos que tratamos del primer acto de fe. Es el que más se aproxima a la forma esquemática y por lo mismo el más susceptible de ser estudiado con la esperanza de hallar en él los

<sup>1</sup> J. MOURoux, *Structure personnelle de la foi*, R.S.R. XXIX, p. 59.

elementos que bastan y que son indispensables: « quod sufficit et requiritur » para su constitución.

El Concilio Tridentino dice<sup>2</sup> que este acto sitúa al hombre en la perspectiva por lo menos de su justificación («disponuntur ad justitiam»). Para este acto las fuerzas del hombre fracasan y han de ser reforzadas («excitati, adjuti») por las fuerzas de Dios («divina gratia»). Por este primer acto el ojo del nuevo creyente descubre un mundo nuevo, distinto del mundo del espacio y del tiempo en que vive el hombre. En él comienza para el hombre una nueva vida sobrenatural a la que corresponden nuevos puntos de vista, nuevas reacciones interiores, nuevas actitudes de la voluntad, vale decir una estructura psicológica nueva con la que el alma humana responde a la nueva voz que le interroga desde el fondo de todas las cosas, y que hasta en el orden de su actividad natural, le exige una motivación nueva que todo lo informe y que sea como una respuesta personal a su llamado.

4. Y ante todo el aspecto concreto. ¿Quién va a negar que lo primero que resalta en el acto de fe es su característica de síntesis? De una síntesis apretada que une dos términos que hasta el presente le habían sido completamente indiferentes entre sí al hombre y que ahora se juntan, se funden e ingresan en su vida como una necesidad ineludible? Es un indiferente —y vaya por vía de ejemplo—. El sabe que hay una naturaleza, y no sabe más. Sabe que en esa naturaleza muchas cosas son inexplicables, pero otras absolutamente claras; sabe que hay muchas regiones oscuras pero que otras están perfectamente iluminadas. Estas cosas claras y estas regiones iluminadas le componen un universo en que él vive apacible y tranquilamente. Allí sabe que hay cosas que «se hacen» y otras que no «se hacen» jamás.

Y de repente, por el milagro, se produce un desgarramiento formidable en este universo: se ha realizado algo que no «se hace». Este tuberculoso roído por el mal, este conecroso que va a morir y sobre quien los médicos no podían hacer ya nada, he aquí que súbitamente han sanado. Y sin embargo él sabe perfectamente lo que es una de estas enfermedades, y cuán lentos,

<sup>2</sup> Concilio Tridentino, Sess. 6, D.B. 798.

complicados y difíciles son los cuidados y el tratamiento. ¡Qué fácil que es ver cuando uno « se entona » poco a poco, cuando vuelven los colores, el buen humor y el apetito!, y también qué tristes nos ponemos cuando vemos que la cara se pone cada vez más pálida y los ojos se hunden, o sino cuando el cuerpo se hincha y las fuerzas se deslizan poco a poco hasta lo más profundo de la carne...! Y he aquí que todo esto se ha interrumpido bruscamente; he aquí que todas las cosas habituales han desaparecido, que se ha realizado lo imposible. El testigo se siente afectado en lo más profundo de su espíritu, en los principios más sólidos y orgánicos de su vida intelectual. Y esta especie de paro que experimenta su razón le hace captar plenamente, vitalmente, la extrañeza inexorable del suceso.

Por supuesto que para seguir adelante, para captar la « verdad relativa », como dicen los teólogos, es preciso algo más. Es preciso cierto número de conocimientos que hagan inteligible el suceso que acaba de ver. Ha de saber, aunque no lo crea, que hay un Dios Creador y Dueño del mundo; que algunas veces interviene directamente en su vida poniendo su omnipotencia al servicio de su amor; que no teme utilizar con una independencia soberana la naturaleza que ha creado para alegrar el corazón y fortificar la fe de los suyos, para mostrar a todos que El está realmente presente en la religión autenticada por estos beneficios maravillosos. El que no cree, no « comprende » plenamente esto, no lo capta como objeto de afirmación; para él son historias, nociones, leyendas religiosas, fábulas inventadas para seducir a la gente ignorante... es lo que se dice « cuando uno es cristiano ». . . Y he aquí que un hecho preciso e indubitable viene a hacer de todos estos « decires » y fábulas, una cosa brutalmente presente que hace irrupción en todas esas formas vacías y que entra de un bloque en el cuadro de explicación.

Si él es *serio*, si es *sincero*, si es *noble* con esa nobleza que suspende su actitud ante lo insospechado, que respeta con un tinte de humildad y de reverencia lo que no entiende, y que reconoce que es susceptible él también de un favor, de una ayuda y que cuando se le ofrece el favor, lo acepta, lo recibe y agradece, entonces está dispuesto para que eso tan grande, tan imperioso, tan religioso, y tan dulce a la vez, que tiene ante sus ojos, le revele la presencia del Señor.

Todas las explicaciones humanas fallan, todos los indicios en este hecho aluden a Dios, y el hecho concreto se ajusta tan exactamente a la explicación religiosa que la inteligencia se ve invadida por la luz! Se habrá podido por mucho tiempo, dudar, trastabillar, buscar y aún fracasar; pero ahora, hay un sentido que aparece, un lenguaje que se comprende, una presencia que está clara: alguien está allí y que habla: «magister adest et vocat te». Cuando he leído una frase y alcanzado su sentido, cuando he escuchado una voz y discernido en ella la presencia de un amigo, ya no busco más: he logrado una significación y ella lleva su luz consigo. Es exactamente lo que pasa aquí.

Este conocimiento que capta los «signos» es un conocimiento sintético. En esta síntesis el principio más profundo es, a nuestro entender, la gracia; pero no queriéndonos entrometer en un punto tan delicado miremos rápidamente el aspecto humano de este conocimiento.

«Supone disposiciones rectas, dice Mouroux, sin las cuales el signo es vano o aun se convierte en objeto de escándalo: porque «aquéllos que tienen el alma bien dispuesta, perciben las cosas divinas según la verdad; y los que tienen el alma mal dispuesta, las perciben en una especie de confusión que las hace dudar o equivocarse»<sup>3</sup>. Normalmente está, esta síntesis, integrada por un conjunto de índices convergentes; cuando se capta la convergencia, se comprende ipso facto el sentido. Se puede ir de aquí de lo relativamente simple a lo muy complejo: para mantenernos dentro de los casos explícitamente estudiados por Sto. Tomás: el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro, la de Cristo, el conjunto de los milagros que prueban la divinidad del Señor, nos proporcionan tipos cada vez más complejos. Pero es siempre la convergencia de los índices la que prueba; y el trabajo de la inteligencia consiste en captar, más o menos rápidamente esta convergencia»<sup>4</sup>.

5. Según lo dicho la fe es ante todo la manifestación de una presencia: la de Dios en la estructura de mi existencia y en este sentido el rasgo primero de la fe es que es personal. Por la gracia, por los signos, por todos los caminos de infinita variedad,

<sup>3</sup> S. TH. III, II, 4.

<sup>4</sup> MOUROUX, *Discernement et discernibilité du miracle*, R. A. mayo 1935, p. 558.

el Dios personal llama al ser humano a darse a El por la fe y así realizar su personalidad espiritual. Por eso la fe es una respuesta de la persona humana al Dios personal. Todo el hombre se enrola y esto explica algunos de los caracteres esenciales de la fe. Ante todo el acto de fe es un acto simple y una « totalidad concreta ».

« Nunca se insistirá bastante, dice Mouroux, que este acto de elementos tan diversos es un acto simple. En materia de vida la simplicidad es primera y la complejidad es el resultado —legítimo— del análisis crítico. Parejamente, en materia de fe, el acto de fe es un acto simple, porque es el don del hombre entero. El análisis encuentra el querer, el pensamiento, los sentimientos espirituales, pero todo esto es dado en la unidad de un acto de vida, el acto de una persona que se une a otra persona. No siendo el objeto de la fe y bienaventuranza, el ser humano no capta *primero* una verdad y luego se deja arrastrar a una bienaventuranza: la persona humana se une con un solo impulso a la persona adorable que la hará feliz. Por descontado que este acto de amor es necesario lo penetre y dirija el conocimiento »<sup>5</sup>. Tocamos aquí la esencia misma del conocimiento religioso. Todo él tiende al contacto personal, como hemos dicho, y el contacto personal es un fenómeno de comunión. Una compenetración espiritual tiene lugar en la que el ser espiritual entero; entendimiento, voluntad, aun sensibilidad, emotividad, sentidos internos, se abren para dar entrada a Dios. En el fondo pues, la síntesis que realiza el entendimiento del creyente no es una síntesis puramente intelectual, sino una síntesis de todo el compuesto humano. Hay evidentemente jerarquía en sus elementos componentes, pero el que quiera hacer su asentimiento de fe, con toda integridad, con toda su capacidad, es decir: el que quiera sencillamente creer con todas sus fuerzas, no podrá descuidar ninguno de estos elementos. Veamos algunos de los elementos integrantes y su papel en la génesis de esta síntesis concreta.

6. Partamos de un hecho de experiencia constante: cuando el hombre desciende de la región serena de los conceptos puramente especulativos para sumergirse en la zona de la existencia —donde está localizado el juicio de la fe— se ve envuelto en un maello cerrado de influencias que no tiene la fría imparciali-

<sup>5</sup> MOURoux, *La structure personnelle de la foi*, o. c., p. 76.

dad de los conceptos puros. Sabemos que afirmar la existencia de un orden sobrenatural, es tomar posición delante de él y no con una actitud hipotética, sino con una actitud práctica; es aceptar los cortagolpes de este orden sobre nuestra actividad personal, lo cual equivale ordinariamente a cambiar de centro, de principios, a desagregarse del complejo que era él y a organizarse alrededor de otro centro que es Dios. Y no es solamente un cambio cualquiera, cambian las ideas queridas, el sentido de los pensamientos, la coherencia de las afirmaciones, el equilibrio interno de la vida espiritual. Fácilmente se concibe que el presentimiento, o la visión clara de estos cortagolpes puedan influenciar el conocimiento de esa realidad decisiva. Pero es evidente también que en cierto modo el conocimiento de la realidad, el juicio de presencia —conocimiento interno, acto de fe— está en cierta manera condicionado por el ambiente en que han de darse, vale decir por la vida de los sentimientos, de las emociones y de los afectos. No que el juicio dependa absolutamente de ellos según entendía hasta hace poco la escuela inglesa y la americana<sup>6</sup>, porque muchas veces el acto de fe, y el conocimiento interno es clavado por Dios en el medio de un corazón turbulento y anegado en « las tormentas » con la seguridad inexorable con que se clava en el lomo del pez el arpón del pescador. Así le pasó a Pablo. Pero los sentimientos y en general la vida de la emoción forma un clima propicio o desfavorable cuya importancia, muchas veces decisiva, se tiene, desgraciadamente, muy poco en cuenta. ¿Será necesario demostrar esto?

7. Ante todo es menester tener en cuenta el modo como ordinariamente hemos llegado al conocimiento de Dios tal como lo tenemos nosotros. Sin establecer ni mucho menos la tesis del tradicionalismo, es evidente que el conocimiento elaborado, de Dios, que tenemos ahora, nos ha venido por vía de revelación, esto es por tradición. Y la tradición no es una enseñanza perfectamente racional. « La razón para dejarse persuadir no es lógica aunque la persuasión sea perfectamente racional. La razón última es siempre el prestigio de la persona o de las personas que persuadem... Al acto de persuadir corresponde la sugestiona-

<sup>6</sup> MARECHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. 1, p. 98, Descleé de Brouwer 1938.

bilidad de la persona persuadida... »<sup>7</sup>. Nadie duda acerca del carácter eminentemente sugestionable del hombre. Sugestionable al medio ambiente, en primer término; sugestionable al clima intelectual en que vive, etc., etc. Esta sugestión obra tan fuertemente en su alma que opera sobre ella a la manera de un reactivo químico dándole una como segunda natura de la que será bien arduo independizarse.

El segundo elemento que descubrimos en todo conocimiento religioso es la emoción. Su noción es genérica para designar cualquier tipo de reacción afectiva inherente al conocimiento de una cosa real. Es evidente que las emociones no preceden sino que siguen al conocimiento « porque estas no son más que la reacción del sujeto ante un objeto en términos de afectividad ». « Sin embargo las emociones producidas por un objeto determinado pueden conducirnos a descubrir otros conocimientos »<sup>8</sup> y viceversa, —lo cual es de importancia enorme— las emociones experimentadas mucho tiempo acerca de ciertos objetos pueden prácticamente barricarnos el paso a cierto tipo de conocimientos. Un hombre que ha acostumbrado su alma a sentir las emociones producidas por las « cosas de acá », por el mundo sensible, por los sentidos, por la « vida », se ha vedado el paso a emociones de un orden más sutil, más elevado como son las producidas por el conocimiento de lo « de más allá ». Este trabajo de las emociones, cuya clasificación sistemática deberían tener muy en cuenta los directores de espíritus, puede obrar con rapidez, pero lo ordinario es que sea lento, lento como el trabajo de una naturaleza que se acostumbra a un dinamismo nuevo, a un sistema de conocimientos y de emociones correspondientes y que al acostumbrarse se « hipertrofia » en sus facultades que funcionan continuamente, y se « atrofia » en las facultades superiores de conocimientos y de emociones que permanecen quedas. De aquí nacen los tipos constitucionales « secundarios »<sup>9</sup> —degenerados, vividores, etc. o también los piadosos, los suaves, los reprimidos, etc.—, cuya génesis tanto debe interesar a un buen director de almas.

<sup>7</sup> G. WEIGEL, *Psicología de la Religión*, p. 34, Difusión (Chile).

<sup>8</sup> G. WEIGEL, o. c., p. 45.

<sup>9</sup> « Secundarios » los apellidamos porque los hábitos emocionales han creado una segunda natura en esas personalidades, muchas veces temperamentalmente opuestas a dichos hábitos adquiridos.

En la base de las emociones y como vega donde florecen, están los instintos. Elementos inconscientes cuya importancia en la formación religiosa y cuya influencia en los actos y conocimientos religiosos, nunca se sabría ponderar bastante.

Preformación innata de las fuerzas psíquicas hacia ciertas actividades necesarias, como lo define Weigel, los instintos inclinan al hombre hacia ciertas actividades. Su origen es discutido: ¿fisis o psiquis? y aquí entran de lleno a cantar sus teorías las escuelas que hacen arrancar las reacciones, los instintos o de la constitución orgánica, o del alma. Sea lo que sea, es evidente que los tres grandes instintos del hombre: el de la conservación del individuo, el de la conservación de la especie y el de la vida social, varían en sus efectos, en su intensidad, en su limpieza de manifestación de acuerdo a las influencias de ambos elementos: el psíquico y el físico. Es este un campo demasiado amplio para pretender abarcarlo en estas pocas líneas. La brevedad no nos permite ni siquiera una sistematización esquemática. Solo nos contentamos con algunas sugerencias.

No pretendemos confundir los caracteres hereditarios con los instintos, pero su vía de acción es semejante porque son vías inconscientes y porque muchas veces poseen un poder terrible. Semejante a los caracteres hereditarios son los caracteres constitucionales somáticos: temperamento hipertiroideo, hipohipofisiario, hiperovárico, etc., según las escuelas endocrinológicas con Pende a la cabeza. La reacción religiosa está muchas veces condicionada a los diversos « estados » de estos sujetos y ciertamente que el tipo de emoción no es el mismo para uno que para el otro. Si es así también ha de variar el « ambiente emocional » del conocimiento interno en un temperamento o en otro, y aun en los diversos estados porque pasa un mismo temperamento. Muchas veces hasta artificialmente se puede condicionar y variar el ambiente afectivo de un sujeto. Un muchacho siente vehementes inclinaciones bajas hacia sus compañeros del mismo sexo. Se encuentra más o menos en la edad de la postpubertad. Su tendencia homosexual manifestada en una afectividad excesiva hacia personas del mismo sexo era debida a una hiposecreción de las gónadas. Un poco de hormona sexual masculina inyectada con discreción hizo desaparecer la afectividad torcida.

Aquí juega también un papel importante Freud con su psicoanálisis cuya importancia —prestando de su error filosófico— hay que reconocer y agradecer. Todo esto, y otros capítulos que omitimos por brevedad pero que se dejan entender, forman el terreno donde han de emerger los actos de fe y los actos de « conocimiento interno »; ¿quién no ve la importancia capital que reviste el influjo de todos estos elementos en ese contacto con la persona sobrenatural, en esa relación con El?

Cuando Max Scheller estudia la esencia de la simpatía<sup>10</sup> la coloca en un *sentir* la vivencia ajena, y este sentir la vivencia ajena se aprehende y se comprende no por medios de razonamientos ni por medio de « proyección afectiva e impulsos de imitación »<sup>11</sup>. Hay en la percepción exterior de los seres humanos que nos rodean una percepción interior simultánea, como si la percepción exterior fuera un campo de expresión de sus vivencias. Pero como es claro suponer tal percepción no se puede dar sino es en ciertas y determinadas condiciones en que deba concretarse el sujeto que « simpatiza ». Hay en el acto de fe y en el conocimiento interno —considerados bajo su aspecto psicológico— una verdadera « simpatía » entre el sujeto que realiza el acto o el que posee el conocimiento, con ese otro objeto personal cuyas vivencias —vivencias divinas!— percibimos a través de las percepciones externas: milagros, hechos maravillosos, en una palabra: signos, en la fe; y en el conocimiento interno: contemplación, meditación que a su vez y con la proporción debida son también un verdadero índice, un signo.

Si dejamos de lado el aspecto técnico de las condiciones psicológicas del conocimiento religioso y hablamos sencilla y llanamente de disposiciones previas, vemos que coinciden exactamente con las que Jesucristo exigía para que sus oyentes recibiesen la vida que El vino a traer. Primero son disposiciones que preparan el camino para la persuasión.

Disposiciones de orden moral que producen un corazón « recto y bueno », para lo cual es menester colocarse en una disposición psicológica que « sintonice » con el « clima » de las verdades que El va a persuadir —parábola del sembrador—. Es necesario amar la justicia y practicar la verdad, porque el que ama la verdad recibe con gusto la « luz » (Jn. III, 18-21). Es ne-

<sup>10</sup> MAX SCHELLER, *Esencia y forma de la simpatía*, Losada, p. 25.

<sup>11</sup> MAX SCHELLER, *o. c.*, p. 26 ss.

cesario busear la humildad y arrojar lejos de sí el orgullo, la soberbia y el amor propio heridos, pues sólo así podrán distinguir de entre los otros al Hijo de Dios (Jn.V, 30; VII, 18-24), etc. Es menester ser sencillo como los niños, y en este caso hay ya una evidente alusión al estado emocional que se requiere para investigar y para comportarnos ante la verdad. La sinceridad infantil conducirá siempre a tomar el partido de la verdad. Los que están enfeudados en el mundo están incapaces para esta reacción: la soberbia hincha, como una levadura, sus almas y barrica la entrada del que es la misma humildad y verdad. No queremos con esto sistematizar una cosa que está fuera de todo esquema, pero sí anotar que el aspecto preparatorio es tan importante que si bien no constituye la esencia del conocimiento de fe o del conocimiento religioso, sin embargo obra sobre él a manera de una condición « sine qua non » como dicen los filósofos, cuyo mecanismo es de suma importancia conocer. Esa es la razón de por qué S. Ignacio mueve todos los resortes de la psicología para producir ese efecto emocional y poner al alma en el « clima » que es propio del objeto cuya vivencia debe captar el ejercitante. Esa es la razón, también por qué cuando se trata de la conversión de un pagano tiene verdadera influencia y de ley ordinaria es el único camino a seguir, el ejemplo, la simpatía, es decir todo aquello que ambienta la psicología del converso hacia un « clima » emocional apto para que florezca la semilla de fe.

Pero dejemos el aspecto sintético y pasemos a decir unas cuantas ideas sobre el aspecto analítico que indudablemente nos iluminará y explicará la intervención simultánea de todas las facultades del hombre en el conocimiento religioso.

8. El Vaticano nos enseña que en el acto de fe son tres los principios que intervienen como elementos esenciales: entendimiento, voluntad y gracia <sup>12</sup>.

Una respuesta un poco seria al problema de las relaciones de las dos potencias espirituales del hombre, presupone toda una metafísica del conocimiento, implica una doctrina de la persona humana, encajada en el tiempo y en el espacio, pero con anhelos que el tiempo y el espacio no pueden saciar.

De la teoría del conocimiento tal como la concebí, a la luz

<sup>12</sup> Conc. Vaticano, Sess. III, c. 3, D.B. 1789.

de los principios de Sto. Tomás, voy a entresacar las líneas directrices para descubrir las mutuas relaciones de las dos potencias superiores del hombre. Una serie escalonada de tesis nos llevará al término de la investigación.

1.ª tesis: « *la verdad sólo se puede dar en el juicio* ».

Solamente en el juicio se da la oposición entre el contenido representado y la subjetividad cognoscente y por eso solamente en el juicio se da la verdadera objetivación de lo conocido.

Esta tesis, corroborada por las tesis posteriores, se presenta, a su vez, como un mazo de motivos que se entrecruzan en todas las deducciones subsiguientes.

2.ª tesis: « *el juicio recibe esta característica de la afirmación* ».

Por su esencia, el juicio es una operación de síntesis. Consiste ella en que los elementos representativos de conocimientos, al par que se compenetran en la unidad superior del concepto, son relacionados con la realidad absoluta del ser.

La expresión de esta síntesis se llama en el lenguaje de Sto. Tomás: « *terminus complexus* ». En ningún modo se deben confundir « *terminus complexus* » con « *terminus compositus* ». Porque la composición del « *terminus complexus* » es una síntesis verificada en la afirmación y por causa de la afirmación. Un « *terminus compositus* » puede ser también una aprehensión simple (« *terminus incomplexus* » según S. Tomás).

El término complejo solamente se puede tener en el juicio. La verdadera razón de esta diferencia radica en la función que desempeña el juicio en el entendimiento. *Per se* la actividad propia del entendimiento como tal, es la aprehensión *intuitiva* de lo real. El entendimiento como tal tiende a captar su objeto por una asimilación intencional que no es en modo alguno una « *compositio* ». Por eso el entendimiento divino y el angélico entienden por intuición. Cuando la dependencia de la materia coarta la acción específica del entendimiento y le impone una condición de materialidad en su conocimiento, el entendimiento ha de obrar en una forma se asemeje a su operación natural y que le sirva para su fin propio. Por eso la verdadera función del juicio discursivo, es el de servir de sustituto a la intuición. Y la afirmación en la síntesis judicativa, le confiere al juicio el va-

lor de una intuición<sup>13</sup>. Podemos pues establecer en virtud de lo razonado, la tesis:

3.<sup>a</sup> tesis: « *la afirmación en el juicio es el sustituto inferior de la intuición intelectual* ».

Pero esta misma tesis nos demuestra que la afirmación confiere al juicio el valor de una *actitud activa* del entendimiento: intellectus componendo afirmat, dividendo negat. Actitud positiva o negativa: la afirmación es una adopción del objeto pensado, la negación es un rechazo.

Además por la afirmación, el juicio se convierte en algo más que un estado psicológico cualquiera más o menos unificado; se convierte en una expresión de la inteligencia, en una especie de locución interna del sujeto cognoscente. Como si éste para afirmar tuviese que salir de su intimidad y manifestarse de algún modo.

Estos dos rasgos: « *actitud activa* » y « *expresión* », indican un movimiento partido del centro del sujeto, una espontaneidad, podríamos decir; pero esta espontaneidad se prolonga más allá de las fronteras del sujeto, hacia un absoluto: ad rem, cuando vemos que la función del juicio se termina en una relación y en una objetivación.

En una objetivación, porque el juicio es una objetivación no ficticia, sino absoluta de la forma subjetiva: Verum est manifestativum tou esse rei— In propositione subietum supponit pro re. Esta objetivación acaba por proyectar el contenido subjetivo del pensamiento, recibido del objeto, en el término exterior y absoluto de la relación de verdad lógica. Y así como nuestra acción exterior determina físicamente lo real absoluto que se opone a nosotros, así la afirmación lo determina intencionalmente como valor, es decir como término de acción posible<sup>14</sup>.

4.<sup>a</sup> tesis: « *toda afirmación judicativa está comandada por una finalidad antecedente* ».

Para asentar esta afirmación de especial importancia estudiemos brevemente el paso que hace el entendimiento de la duda a la certeza.

La duda designa una posición de equilibrio entre el « *es* » y

<sup>13</sup> MARECHAL, *Le Point de depart de la Met.*, cah. V, p. 219.

<sup>14</sup> O. c., p. 222-223.

el « no es » de un enunciable. La opinión difiere de la duda por un paso que Sto. Tomás apellida « asentimiento »: assensus, assentire... asentimiento, por hipótesis, inestable. La certidumbre sólo añade a la opinión la estabilidad del asentimiento.

Hay dos clases de asentimientos estables, que se distinguen por sus móviles respectivos, no por su carácter formal de asentimiento: la certidumbre racional y la creencia. (Ver textos de Sto. Tomás: S. th. II, II, 2, 1, c.).

Estudiando la fe, Sto. Tomás dice que es un acto movido por la voluntad, (1. c. ad. 3). Por otra parte, el mismo Santo declara en otro lugar, de una manera general, sin distinguir ciencia o fe: « Potest etiam dici quod intellectus assentit in quantum a voluntate movetur » (S. Th. I, II, 15, 1, ad. 3).

La razón de semejante afirmación la podemos encontrar en el De Veritate, 14, 1, c. Una razón común y sencilla sirve de eje a toda la prueba: todo asentimiento, aun el asentimiento científico está en el orden de la finalidad. Más aun, cuando en la Suma habla de los asentimientos necesarios dice esta frase que todo alumno de psicología conoce: « si fuerint talia apprehensa quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus, non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo proprie loquendo, naturae imperio subjacent » (S. Th. I, II, 17, 6. c.).

Dándole a « natura » el sentido auténtico que tiene en psicología y metafísica: principium radicale operandi et patiendi, es menester concluir que nuestros asentimientos evidentes se ejercitan bajo la influencia decisiva de este « apetito natural » que mueve nuestra razón, aun antes de sostener nuestros querer.

Hay pues una influencia decisiva de una finalidad antecedente, en cualquier asentimiento. La dificultad está no en el asentimiento de fe, sino en el racional. Pero basta estudiar su naturaleza íntima para cerciorarse que es así.

Nuestro entendimiento es una potencia asimiladora. Ahora bien, en toda potencia asimiladora, el objeto propio mide, « calza » por así decirlo, exactamente con su finalidad natural. Y a su vez, en la finalidad natural reside el valor dinámico del objeto propio, que es el término formal de esta actividad: porque el fin objetivo « mueve por el deseo ». Así pues, todo lo que dice Sto. Tomás sobre la causalidad ejercida por el objeto propio

de la inteligencia sobre el asentimiento, debe entenderse en un sentido rigurosamente dinámico, de la dependencia misma de todo asentimiento racional con relación a la finalidad antecedente « natural » de la inteligencia <sup>15</sup> ,

5.<sup>a</sup> tesis: « *el objeto puesto por la afirmación, puede ser diferente del objeto directamente representado por esta misma afirmación* ».

La función objetiva de la afirmación no se limita a una simple transposición lógica de la representación intelectual de origen sensible, es decir a la expresión de « una entidad » proporcionada a un « fantasma ». Para nuestro trabajo esta tesis es capital.

En realidad, viendo bien Sto. Tomás insiste en este punto con un empeño reiterado. Ver, p. e. S. Th. I, 13, 2, c. Hablando de los predicados que se refieren a Dios: *quae absolute et affirmative de Deo dicuntur...* 1) *significant substantiam divinam*, sed 2) *deficiunt a repraesentatione ipsius* ».

La significación de estos conceptos, esto es, el valor objetivo que les confiere la afirmación en el juicio, se apoya en una representación conceptual muy inadecuada porque está tomada de nuestra experiencia de las creaturas. Este es también el sentido de la otra afirmación del Santo: « *nomina quae proprie dicuntur de Deo, important condiciones corporales, non in ipso significatu nominis, sed quantum ad modum significandi*. Por eso podemos decir de un modo general que aquello que objetivamente es cubierto por la afirmación es independiente, hasta cierto punto, del modo particular que la naturaleza de nuestro entendimiento introduce en la representación conceptual: *scitum est in sciente per modum scientis* (S. Th. I, 14, 1, ad 3). Ahora bien, el modo propio del entendimiento refleja a la vez, los dos aspectos: espiritual y material, de nuestra natura compuesta: entendimiento inmaterial, extrínsecamente dependiendo de la materia. Este doble carácter se manifiesta en el concepto: universalidad del concepto, porque la unidad del entendimiento es inmaterial; multiplicabilidad numérica del concepto, por la referencia necesaria al fantasma. La forma abstracta flota, por así decirlo, incierta entre los dos planos del ser, entre el inteligible

<sup>15</sup> MARECHAL, o. c., p. 227.

y el material: la afirmación judicativa lo inclina decididamente ya de un lado ya del otro; pero aun cuando bajo la afirmación, la forma abstracta se haga trascendente (y Dios es vivo), no queda en nuestro espíritu menos representada como numéricamente multiplicable; y lo mismo haciéndose forma individuada en la materia (y Pedro es vivo) no está menos presente al entendimiento como universal<sup>16</sup>.

Tenemos entonces de acuerdo a lo expuesto que por virtud de la tendencia dinámica del entendimiento por una parte, y por la otra, por razón de que el juicio y la afirmación en particular son la expresión propia de esa tendencia en un entendimiento enredado en la materia como es el nuestro, lo que es cubierto por la afirmación es más que lo que es expresado por la pura representación. La afirmación tiende a objetivar la representación y esta objetivación de la representación conceptual es lo que constiuye el objeto verdadero e íntegro del juicio. En la afirmación pues, nosotros nos decidimos por una manera de ser del objeto. La medida pues del objeto de la afirmación es la medida de la actualidad del mismo: no es esto precisamente lo que afirma Sto. Tomás: « unumquodque, sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem? » (*In II Met. lect. 2*).

6.<sup>a</sup> tesis: *en la intelección el entendimiento y la voluntad hacen causa común.*

Sto. Tomás lo afirma: la inteligencia obra sobre la voluntad porque la volición depende de fines objetivos; pero la voluntad manda al entendimiento porque éste es puesto en movimiento por un dinamismo subjetivo, Es decir que hay causalidad mutua. Estando el alma en potencia respecto de la intelección es preciso que sea movida por un agente y como todo agente obra por un fin, la voluntad que imprime su movimiento a la inteligencia obra como por un fin. El entendimiento está sujeto a la voluntad como una arte auxiliar a un arte principal (es comparación de Sto. Tomás); al arte superior le corresponde el fin y ella mueve a la inferior de quien son las cosas que conducen al fin... pero a su vez, el objeto mueve a la manera de un acto formal porque es preciso que el acto del entendimiento sea determinado

<sup>16</sup> O. c., p. 235.

y especificado en su función de tal. Esta mutua influencia se observa en toda afirmación.

Sto. Tomás adelanta su análisis y descubre que la razón de esta causalidad mutua se halla en la misma natura de las dos potencias operativas del hombre.

Es menester partir de esto: la primera operación voluntaria del hombre presupone una intelección que la especifique, porque la voluntad regula su operación por el bien conocido objetivamente. Pero ella es siempre *primum movens*, Cómo quiebra su indiferencia de ejercicio en el primer acto volitivo que comanda la intelección? Y el Santo responde que es porque hay una *tensión* dinámica —impresa en la misma naturaleza del alma y que precede a toda operación—, que reúne todas las condiciones de acto primo, el cual, por razón de que es la disposición de natura que posee una esencia finita, no puede consistir en otra cosa que en una moción recibida de una causa exterior que es Dios (ver *S. Th.* 1. 82, 4 y I, II, 9, 1).

Si del ejercicio pasamos a la especificación, notamos esto: la moción natural para el ejercicio está orientada hacia un fin, el cual se especifica por la forma natural del paciente puesto que debe ser alcanzado por un movimiento del entendimiento, que en nuestro caso hace las funciones de paciente. En resumen: la Causa Primera imprime en la voluntad del sujeto intelectual una moción natural ad exercitium, y esta moción tiende a alcanzar un fin cuya especificación está inserita en la forma natural del entendimiento. Ahora bien, la forma natural del entendimiento se expresa inmediatamente por el objeto formal que viene a ser también su « forma in actu primo » esta forma, como es obvio de ver, el entendimiento la ha recibido también de la Causa Prima. (ver *S. Th.* I, II, 109, 1, c.).

Tenemos pues, que el impulso natural en lo que se refiere al ejercicio de las potencias espirituales es una aspiración pura hacia el fin y hacia el bien. Pero las características de la tendencia racional, en contraste con los apetitos inferiores, es de no tener límites antes de llegar al fin que agota lo « deseable » y al bien que agota toda bondad. Por eso la única forma especificadora que permita el libre juego a todas las posibilidades de esta tendencia comprensiva, no puede ser otra que la forma más general posible, que por sí misma no excluya otra ninguna:

el ens qua tale. Por eso nuestra naturaleza racional antes de todo acto ilícito, debe presentar en sí misma, es decir en la unidad correlativa de nuestras grandes facultades, consideradas según sus actos primeros respectivos, una condición a priori, formal y dinámica a la vez, que es la capacidad y el desco igualmente ilimitados del ser. Y por eso tenemos que el primer movimiento intelectual desarrolla esa potencia y envuelve por eso una afirmación incondicionada del ser, un juicio de realidad en el sentido ilimitado de la palabra. A la unidad todavía múltiple del espacio y del tiempo, en las cuales yacen sumergidos el entendimiento y el sentido, el entendimiento superpone sin restricción ni desconfianza, la unidad trascendental del ser. Provocada por el signo fenomenal, va de golpe hacia el término de su carrera y afirma implícitamente, bajo las especies de los datos parciales, este « absoluto », esta unidad que llena y que es a la vez su móvil y su fin.

Urge pues concluir la:

7.<sup>a</sup> tesis: « *el verdadero objeto formal (motivo) del acto intelectual es el fin de la potencia espiritual* ».

Esta afirmación de perogrullo, puesta a la luz del estudio hecho arriba nos hace ver un aspecto que se descuida en el estudio del objeto formal del acto de fe. Si las dos potencias espirituales del hombre se entrelazan con una mutua causalidad —si además ambas son esencialmente dinámicas— si por esta razón la tendencia del entendimiento es la de *objetivar*, los datos representativos por medio de la afirmación (sucedáneo de la intuición), concluyo lo siguiente: aquello que precisamente *determina* la posición del acto intelectual es precisamente aquello que hace que el objeto del acto intelectual sea al mismo tiempo el *fin* de la moción volitiva. Esto que le da semejante propiedad al objeto intelectual no es precisamente su aspecto *representativo* que es alcanzado directa y explícitamente por el acto intelectual, sino su aspecto de *realidad* que es *creado* y *alcanzado* también *directa* aunque no explícitamente por el acto del entendimiento. Los teólogos olvidan esto que es fundamental y por eso se enredan en discusiones interminables sobre el objeto formal sin precisar nada concreto ni satisfactorio.

Suárez sostiene esta misma conclusión aunque no la razona con claridad. Su autoridad es más que suficiente para que

nosotros podamos abrazar su causa. Si quisiéramos hablar en terminología escolástica tendríamos que decir así:

—¿Cuál es el objeto formal del acto intelectual?

—El objeto formal es el fin que mueve.

—¿En este fin que mueve, cuál es lo característico?

—Su aspecto de *realidad buena* captada como tal por el intelecto.

—¿Qué nota representativa tiene para el entendimiento esta realidad?

—Representativa, ninguna. La naturaleza de la *afirmación* de fe excluye este aspecto de representación, el motivo es conocido *exerceite*, es vivido.

—¿Es afirmado entonces el motivo del acto intelectual en la fe?

—El motivo es necesariamente afirmado, sino, no sería motivo.

—¿En qué forma es afirmado?

—Directamente, aunque no explícitamente. O si quiere: *Directamente et in obliquo* —«*exerceite*»—.

9. Según estas ya demasiado largas consideraciones, ¿cómo se ha de entender el objeto sobrenatural de la fe?

a) Es evidente que la sobrenaturalidad del acto de fe no ha de ser buscada por el lado de la representación de la conciencia clara. Todas las nociones que en el plano representativo actúan como motivos de fe: autoridad de Dios, veracidad, etc., se encuadran dentro de nuestros conceptos ordinarios. Lo específicamente sobrenatural de nuestro conocimiento de fe se da en el hecho de que aquello *por lo cual* conocemos y afirmamos, no es una realidad (una verdad) natural, sino una verdad sobrenatural, subsistente por sí misma. Y así como la noción de ser es el objeto formal de nuestro entendimiento, porque ella es el término propio de nuestro movimiento espiritual de asimilación, así en la fe la razón que unifica, contiene, certifica y determina los objetos del pensamiento, es la Verdad Subsistente, puesto que nosotros juzgamos verdaderos los artículos de nuestra fe, única y exclusivamente porque los tenemos como presentes en el pensamiento de Dios. Así tenemos que este objeto formal sobrenatural tiene una atracción enteramente nueva. Su aspecto representativo —constituído por conceptos de un orden na-

tural— pertenece a una *realidad* de otro orden. El aspecto formalmente motivo del objeto formal es una relación a un orden totalmente trascendente, a una realidad sobrenatural que es la misma verdad subsistente. En el conocimiento de la fe el entendimiento funciona con *conceptos naturales*, pero *movido* por la *realidad* sobrenatural que él aprehende de una manera directa aunque no explícita (o lo que es lo mismo: no lo aprehende con conciencia clara) por medio de la afirmación. La afirmación en el acto de fe (cuán claro se ve esto) cubre mucho más que la pura representación y abarca de un solo gesto la Verdad afirmada y la Verdad Afirmante. Esto es crecer por la autoridad de Dios. No basta que la autoridad de Dios sea como el refugio hacia el que por razonamientos acudamos para que defienda la legitimidad de nuestra afirmación de fe. Es preciso que esta autoridad de Dios sea el responsable inmediato e inmediatamente aprehendido del misterio que no se ve y que sin embargo se *afirma*. No es esto en realidad el sentido del «*adhaerere Veritati*»?

c) Para semejante acto el entendimiento *carece de fuerzas*. Hablo directamente del problema del acto de fe, no del de la credibilidad, aunque a mi entender una verdadera credibilidad ha de importar lo siguiente: (y sea esto dicho una disgresión):

- 1) se puede entender en dos sentidos: credibilidad intrínseca: aptitud de una proposición para ser afirmada como verdadera. Esta aptitud la capta el intelecto, en la misma proposición. — credibilidad extrínseca: cuando la aptitud está constituida por un conjunto de índices que convergen en establecer que una proposición— cuyo alcance y sentido no se sabe puede ser creída.
- 2) Sin la ayuda sobrenatural el entendimiento puede captar esta segunda credibilidad puesto que toda ella se debe dar en un campo de acción que no traspasara sus fuerzas.
- 3) Pero si hablamos de la credibilidad interna, es preciso decir que está regida por las mismas leyes que rigen la afirmación de fe, pues se trata de ver en la misma proposición la coherencia, la relación que *tiene con el motivo* y éste como veremos en seguida, es desproporcionado a la capacidad del intelecto solo.

En el acto de fe para que el entendimiento y la voluntad sean proporcionados al objeto sobrenatural es necesaria la gracia. Las fuerzas del alma sólo dan para el aspecto representativo, pero no para el objeto total. Aquí campean los más elementales principios que rigen al acto y a la potencia. Para que haya proporción entre la potencia y el acto se necesita una elevación de la potencia; ésta tiene lugar por la gracia.

Dios se desliza por así decirlo, en nuestras facultades: en nuestra voluntad para comandar a la inteligencia y en la inteligencia para iluminarla. La adhesión a Dios se opera primero, como opina Sto. Tomás, en las profundidades de la voluntad y si el habitus fidei se da en la inteligencia, es precisamente para hacerla capaz de seguir el tal imperio de la voluntad. El primer efecto de la gracia es producir en la voluntad esa configuración dinámica del fin sobrenatural, de orientarla hacia él y luego de hacérselo desear. Y la voluntad, actuada de esta manera, y bajo la atracción del fin último, determina a la inteligencia a afirmar la verdad revelada y a unirse en su afirmación a la Verdad primera. Por eso la originalidad del acto de fe está en que es una afirmación voluntaria y amorosa, en la que el objeto es alcanzado al mismo tiempo como el fin hacia el que tiende la afirmación. Por eso a nuestro entender es exacto lo que escribía Hocédez en un valioso artículo publicado por *Gregorianum*<sup>1</sup> en el cual nos hemos inspirado en muchos puntos:

« Cuando el contacto divino se ha establecido en y por la voluntad, que no es una facultad luminosa, la presencia de Dios será una presencia oscura. Esta presencia no será ni conocida ni cognoscible interiormente; ni siquiera caerá directamente bajo la conciencia. Lo que sí cae directamente bajo la conciencia es el acto de fe, y más o menos netamente el deleite especial que éste proporciona; pero en este acto y en su deleite conocemos de una manera vívida (*exercice*) la conveniencia de nuestra operación con lo que somos, no de otra manera que en el acto de conocer experimentamos la conveniencia de nuestro acto *exercice*.

En todo juicio el alma está presente íntimamente y se conoce implícitamente (*actu exercitu*) como presente a sí misma, como la fuente y la raíz de su actividad. Cuando pasa a re-

<sup>17</sup> HOCEDEZ, *Valeur religieuse de l'acte de foi*, *Gregorianum*, v. 15, p. 399 ss.

flexionar sobre sí misma, no se capta por una intuición directa, sino que se conoce en sus operaciones y el conocimiento especulativo que tiene de sí misma es como un desdoblamiento de una experiencia que se da siempre, real, vivida y no percibida, de su propia intimidad. De la misma manera en el acto de fe conocemos a Dios bajo las especies abstractas y conceptos analógicos, experimentando siempre *in actu exercitu*, oscuramente su presencia íntima como fuente del acto que ponemos: experiencia vivida y no percibida que no llegará jamás a la conciencia clara, salvo en los estados místicos. Siendo todo esto así, se puede decir que el conocimiento de fe es un conocimiento práctico y experimental a condición de comprender que es una experiencia vivida y una experiencia directamente consciente ».

Resumamos pues la idea que nos hemos hecho del acto de fe y de su estructura, en una descripción de su génesis. El camino de entrada es la voluntad « *per viam voluntatis* »<sup>18</sup>. Bajo la influencia de un amor inicial, por lo menos de la Bondad Suprema<sup>19</sup>, la voluntad presiona a la inteligencia a poner el acto de fe. La inteligencia impelida por la fuerza de este amor « toma posición », esto es objetiva ante sí y se une a su objeto por medio de la afirmación en la cual dicho objeto es captado a la vez como término de afirmación y como fin de la voluntad. Con esto tenemos que el verdadero motivo del acto de fe es la misma finalidad del acto intelectual imperado por la voluntad. Cuando el motivo es alcanzado en el mismo objeto de la afirmación, no hay lugar a un raciocinio deductivo. El motivo es captado a través de la representación. Así es como lo afirma también el P. De La Taille: « el motivo sale fuera de las categorías de los motivos racionales. Y si es verdad que toda evidencia debe ser de orden racional o si no hay evidencia, es menester concluir que aquí no hay ninguna evidencia. El motivo es indevidente en este sentido; no como en la opinión, que es inevidente por defecto, aunque se apoye sobre motivos de orden racional; pero estos motivos son tales que les falta la perfección de su orden. La fe es inevidente porque es *extraña* a este orden que sobrepasa; porque es exterior a esta categoría que está en un plano infinitamente inferior al suyo: algo así como es inextenso el ángel no porque ten-

<sup>18</sup> S. THOM., *In Lib. Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 1, a. 1, ad 4.

<sup>19</sup> MAURICE DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative*, Paris, 1921, p. 17.

ga el espesor de un punto indivisible, sino porque no tiene ninguna relación intrínseca a la categoría de extensión <sup>20</sup>.

De esta manera el acto de fe en la inteligencia es un verdadero producto del amor (de concupiscencia o de benevolencia, según sea fe informe o fe formada). De esta manera también, la fe como disposición al amor es primera que éste, mientras que por su parte, el amor respecto de la fe es primero si se lo toma como su principio generador. «Prioridades recíprocas que son constantes en teología, dice De la Taille <sup>21</sup>, y que no suscitan ninguna dificultad real porque hay que mirarlas bajo el punto de vista de dos causalidades diferentes: causalidad eficiente por una parte, y causalidad material por otra. Así la luz de la fe, bien que residiendo en la inteligencia, no le ha entrado al hombre por la inteligencia sino por el corazón: allí está su puerta de entrada; allí el paso por donde Dios la da, más o menos abundante, más o menos viva, según que el amor mismo sea en nosotros vivo por sobre otro amor, o que por el contrario el amor propio domine al de Dios y lo oprima. La vida de la fe es el amor: la vida, es decir, la unión al principio de la vida que es Dios, en la comunidad de un mismo espíritu.

Según esto tendríamos que decir que la diferencia especificadora de la fe sobrenatural hay que sacarla de la orientación que imprime la voluntad hacia el fin sobrenatural vale decir: hay que colocarla en la relación percibida entre el objeto de la fe y el fin. El motivo de la afirmación: la autoridad de Dios, para que sea el motivo del acto sobrenatural ha de ser visto y captado en la perspectiva de Dios, que es el fin por el cual la voluntad se siente atraída y hacia el que tiende.

Gracia, entendimiento, voluntad, en esa maravillosa conjunción que acabamos de estudiar, ¿no son precisamente los elementos que se dan el conocimiento auténticamente religioso cuyo acto inicial es el de fe y cuyos actos progresivos son los diversos grados de Presencia de Dios más y más sentida y consciente hasta llegar a la plena conciencia tal como se da en el conocimiento místico? He aquí un campo de una utilísima investigación, que Dios ayudando, tarde o temprano esperamos realizar.

<sup>20</sup> *O. c.*, p. 26.

<sup>21</sup> *O. c.*, p. 26.

Este libro se terminó de imprimir  
el día 24 de mayo de 1948, en los  
Talleres Gráficos "Pedro Goyena",  
Herrera 541, Buenos Aires.

# CIENCIA Y FE

*Revista de Filosofía, Teología y Ciencias Afines*

Publicada por las

**FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA**

(San Miguel, F. C. P.)

Algunos temas especiales:

**La Evolución de los Dogmas**, por el R. P. Juan Rosanas, S. I.  
¿Es posible alguna evolución en los dogmas de la Iglesia Católica? He aquí el problema que expone el autorizado profesor de Teología.

**La Filosofía de la Religión según Max Scheler**, por el doctor Juan Llabrás de Azevedo y el R. P. Ismael Quiles, S. I.  
El problema de la filosofía de la religión, fué tratado con especial originalidad por Scheler. Su sistema ha sido expuesto y analizado en una crítica y sincera discusión entablada entre los dos profesores, autores del presente trabajo.

**La Eucaristía en la Teología, la Historia y el Arte**, por los RR. PP. Jorge Sily, S. I. y Constancio Eguía, S. I. y el Ing. E. Odyniec.

Este volumen contiene tres interesantes estudios sobre temas relacionados con la Eucaristía.

**La Autoridad Política, su esencia, sus límites, sus funciones**, por los RR. PP. Enrique B. Pita, S. I. y Juan Rosanas, S. I.; el Ing. E. Odyniec y los Dres. V. E. Márquez Bello y Francisco Valsecchi.

Nada más importante en nuestros días que una exposición serena, fundamentada sobre los más sólidos principios de la filosofía y de la doctrina católica, acerca de la autoridad política. El presente volumen contiene trabajos debidos a eminentes especialistas en el tema.

**El Problema del Conocimiento**, por el R. P. Antonio Steffens, S. I.

Estudio de uno de los más agudos problemas de la filosofía con especial referencia a las teorías de Nicolai Hartmann.

**La Vida y las Ideas Religiosas del Cardenal Newman**, por varios.

El Cardenal Newman nos ofrece uno de los ejemplos más emocionantes y aleccionadores de la Iglesia Católica durante el agitado siglo XIX.

**Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa**, por el R. P. Ismael Quiles, S. I.

Tema tratado a fondo desde el punto de vista filosófico.

**La libertad humana y el Concilio de Trento**, por el R. P. Jorge Sily, S. I.

Estudio teológico de las doctrinas sobre la libertad, con ocasión del IV Centenario del Concilio.

**El Problema del Amor en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola**, por el R. P. Hugo M. de Achával, S. I.

¿Es posible que S. Ignacio en los Ejercicios no haya dado al amor toda la importancia que tiene en la vida cristiana?

Suscripción anual, desde 1948 .....	\$ 18.—
Para el exterior .....	„ 19.—
Número suelto: del 1 al 8 .....	„ 5.—
8/10 y 11/12 .....	„ 7.—
13/14 .....	„ 12.—
En adelante .....	„ 6.—

COLECCION COMPLETA: 25% de descuento sobre el precio de los números sueltos

Pedidos de suscripción y pagos, a:

Administración de CIENCIA Y FE  
Facultades de Filosofía y Teología  
SAN MIGUEL - F.C.P. (Argentina).



Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1188

**FOR LIBRARY USE ONLY.**

FOR LIBRARY USE ONLY

